

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة أطروحات الدكتوراه (٧٩)

طبعة ثانية، مزيدة

الحركات السلفية في المغرب

بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي

الدكتور عبد الحكيم أبو اللوز

هذا الكتاب

يسهم هذا الكتاب / الأطروحة، في مشروع تفكيك الميكانيزمات التي تسمح بتكوين المنحى السلفي في المغرب.

وفي تحديد للمفهوم المركزي، في هذه الدراسة؛ أي مفهوم السلفية، يرى الباحث أن هذا المفهوم يدل على نزعة احتجاجية على التطورات التي طرأت على مستويين من مستويات الدين: العقائدي والتعبدي؛ فعلى **المستوى العقائدي**، تهتم النزعة السلفية بعملية إعادة تقنين الدين، هادفة إلى الترشيد الميتافيزيقي والأخلاقي للعقائد المعيشة؛ وعلى **المستوى التعبدي**، تهتم النزعة السلفية بعملية إعادة تقنين الشعائر الدينية، بتوحيد نماذجها، وكلماتها، وإشاراتها، وإجراءاتها، لكي يحافظ الدين على النشاط الشعائري الأصلي في مواجهة البدع المستجدة.

وقد أدرج الباحث فصول كتابه في قسمين، في **القسم الأول**، درس السلفية باعتبارها أيديولوجية دينية، حيث عمد إلى تفكيك الجهاز الأيديولوجي للخطاب السلفي، وبسط ما يحتويه من رموز ومعانٍ، ثم اكتشاف نوع البراديغم الذي يشكّل الناظم الداخلي للعقيدة السلفية. وفي **القسم الثاني** بدا اهتمامه بالمواقف الملموسة للسلفيين المغاربة، وذلك من خلال وصف مكثّف للممارسات التي يكشفها الواقع. كما سعى في هذا القسم إلى تحقيق قيمة إثنوغرافية مضافة، من خلال المعطيات التي نجح في جمعها عن طريق البحث الميداني.

وقد خلص الباحث إلى تسجيل جملة نتائج هامة، من أبرزها: (١) ما شهدته الحركات السلفية، موضوع الدراسة، من موجات انشطارية، أفضت إلى العديد من الاتجاهات، التي يصل الاختلاف بينها إلى حدّ التناقض؛ (٢) وأن التيار الغالب، الأكثر انتشاراً بين السلفية المغربية، هو تيار ما يعرف بـ «السلفية التقليدية» الذي يركّز على قضية تصحيح الاعتقاد، ومسائل العبادات، ويليه تيار «السلفية العلمية» الذي يعتمد إحياء التراث وتحقيقه، وتكوين نخبة علمية سلفية.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ـ٧٥٠٠٨٥ـ٧٥٠٠٨٦ـ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

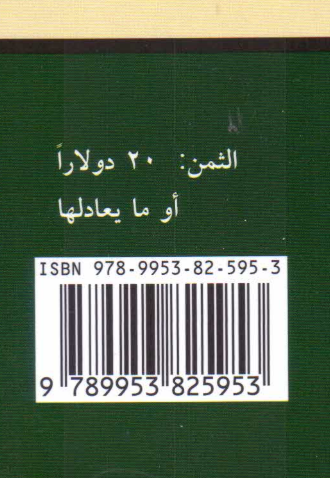
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٢٠ دولاراً
أو ما يعادلها



الحركات السلفية في المغرب

بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي

مركز دراسات الوحدة العربية



سلسلة أطروحات الدكتوراه (٧٩)

الحركات السلفية في المغرب

بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي(*)

الدكتور عبد الحكيم أبو اللوز

(*) في الأصل، أطروحة قدمت لنيل درجة الدكتوراه، جامعة الحسن الثاني، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الدار البيضاء، للسنة الجامعية ٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٨ بإشراف د. محمد الطوزي.

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

أبو اللوز، عبد الحكيم

الحركات السلفية في المغرب: بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي / عبد الحكيم أبو اللوز.

٤٦٤ ص. - (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٩)

ببليوغرافية: ص ٤٣٥ - ٤٥٢.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-595-3

١. الحركات السلفية - المغرب. ٢. الفِرَق الإسلامية - المغرب. ٣. علم الاجتماع الإسلامي. أ. العنوان. ب. السلسلة.

305.6978

العنوان بالإنكليزية

Salafi Movements in Morocco

A Socio-Anthropological Study

by Abdelhakim Aboullouz

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٩
الطبعة الثانية: مزيدة، بيروت، نيسان/ أبريل ٢٠١٣

المحتويـــــات

القسم الأول
السلفية كأيديولوجيا

القسم الثاني
السلفية كحركة اجتماعية

قائمـــة الجـــداول

خلاصة الكتاب

على الرغم من انقضاء وقت طويل من بداية الاشتغال حول هذا الموضوع، لم نفلح في العثور على تعريف مناسب للمفهوم المركزي في هذا البحث، وهو السلفية، لكن بتقدم البحث الميداني في أوجه نشاط الحركات السلفية العاملة في المغرب، خلصنا إلى صياغة مقصودنا من هذا التعبير، **إذ يدل مفهوم السلفية على نزعة احتجاجية على التطورات التي طرأت على مستويين من مستويات الدين: العقائدي والتعبّدي.**

فمن **الناحية العقائدية**، تهتم النزعة السلفية بعملية إعادة تقنين الدين، هادفة إلى الترشيد الميتافيزيقي والأخلاقي للعقائد المعيشة. وعلى **المستوى التعبّدي**، تهتم النزعة السلفية بعملية إعادة تقنين الشعائر الدينية، بتوحيد نماذجها، وكلماتها، وإشاراتها، وإجراءاتها، لكي يحافظ الدين على النشاط الشعائري الأصلي في مواجهة البدع المستجدة.

ومن **الناحية السوسيولوجية**، تتمظهر هذه النزعة الدينية وتتجلى في حركات ذات طابع طائفي، وهي حركات تحاول ضمان الاستقلالية تجاه العلاقات الاجتماعية السائدة؛ إنها حركات اجتماعية تتبنى تديّناً طائفياً ترفض بموجبه المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وتنزع إلى الحفاظ على أقصى حدّ من الحرية تجاه ما درج عليه المجتمع الرسمي من عادات وسلوكيات دينية، مستوحياً طقوسه الخاصة من مذهبية دينية أخرى، أو من تأويل مختلف للديانة الرسمية.

ومن حيث **أهمية هذا البحث**، يمكن اعتبار موضوع الحركات السلفية أحد مواضيع الساعة، فقد أثارت أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات

المتحدة الأمريكية انتباه العالم إلى هذه الحركات، واعتبرت العديد من الأوساط أن المذهبية التي تعتنقها هذه التنظيمات مسؤولة أدبياً عمّا جرى، لأنها وفّرت المرجعيات النظرية التي تشبّع بها مرتكبو تلك الأحداث. لذلك، أصبحت الظاهرة مثار اهتمام كبير، وموضوعاً ترسم في ضوئه الاستراتيجيات الدولية، وتوضع السياسات الوطنية، خصوصاً بعد تكرار تلك الأحداث في أكثر من بلد، بما فيها البلدان العربية والإسلامية، كالمغرب الذي ازداد فيه الجدل بشأن الحركات السلفية مباشرة بعد أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ في الدار البيضاء.

وبقدر ما استأثرت الظاهرة بالاهتمام الدولي والوطني، أنتجت طلباً اجتماعياً كبيراً لفهم هذه الظاهرة ومسبّباتها، ممّا يجعل أهمية البحث تنبع من كونه يطمح إلى أن يكون جسراً للتبادل بين البحث الأكاديمي والطلب الاجتماعي الذي قد لا تسعفه المقاربات الأخرى في الوصول إلى فهم واقعي وهادئ لظاهرة الحركات السلفية، خصوصاً أن مساهمات الصحافيين وركوب السياسيين للموضوع أضفت عليه إشهاراً قوياً.

كما إنه من خلال الاهتمام بظاهرة الحركات السلفية، سعينا إلى إثراء البحث حول الإسلام المغربي وفهمه من خلال فهم بعض مظاهر التديّن السائدة في تخوم هذا المجتمع؛ هذا التديّن الذي يعبّر عن نفسه ومناسباته وطقوسه بطرق متنوّعة ومتعدّدة.

أما عن **إشكالية البحث**، فلم تتم صياغتها إلا بعد مراحل متعدّدة، ابتدأت بالاهتداء بالخلاصات المستنتجة من التراث النظري المتحصّل من دراسة الطوائف الدينية من جهة، وبالاستئناس بالأبحاث التي اهتمت بالتجربة الدينية في المغرب على قلتها من جهة ثانية، ثم بعد المعالجة الذاتية للمادة التي توفرت بفضل البحث الميداني من جهة ثالثة.

وبغية الابتعاد عن السجال الدرامي الذي احتل الساحة الإعلامية والسياسية حول هذا الموضوع، قمنا بتأطير البحث في خانة محدّدة، تعاد فيها صياغة الأسئلة بطريقة تغدو معها الحركات السلفية موضوع الدراسة مؤشراً إلى التحوّلات التي يعرفها واقع التديّن في المغرب، ذلك أن الممارسات الدينية في المغرب تظهر تعدداً سوسيولوجياً يتعلق بأشكال التديّن الموجودة في المجتمع. فهناك أنماط تديّن متنوعة غير قابلة لأن تحصر في قالب مذهبي محدّد، ولكن وسط هذا الواقع المتحول، وجدت حركية أدت إلى إضعاف أنماط التديّن التقليدية، وبروز أخرى

أنتجت تصوّرات دينية ورموزاً غير مرتبطة بالبيئة المحلية ضرورة، لكنها مسايرة للواقع الاجتماعي المغربي من حيث اتجاه حركة التديّن إلى حياة دينية مؤسسة على الفردية وتحقيق الذات.

فإلى أي حدّ تترجم الحركات السلفية التي كانت محل الدراسة هذه الحركية التي يعرفها حقل التديّن في المغرب؟

أما عن **فرضية البحث** التي كانت محل اختبار، فقد تمّت صياغتها كالتالي:

لا يعتبر بروز السلفية، بأي حال من الأحوال، مؤشراً إلى أي انشطار عقدي أو مذهبي في المغرب على نحو ما تصوّره السجالية المجتمعية، بقدر ما هي تعبير عن بعض مظاهر التحول السوسيولوجي الذي تشهده أنماط التديّن في المغرب، فقد غدت النماذج الكلاسيكية للتديّن في المجتمع المغربي ضعيفة، ولم تعد تمارس دوراً معيارياً، الأمر الذي عنى بالنسبة إلينا أن تلك النماذج هي في الطريق إلى أن تغدو كلامية ومتحجرة، وتتجه شيئاً فشيئاً إلى فقدان تأثيرها، ومن ثم تشكّل السلفية محاولة لسدّ هذا الفراغ، ووسيلة لكي يسترجع الدين دوره المعياري، إذ بواسطة هذه المذهبية، وعبر خطابها وأنماط فعلها وتنظيمها، يجد الدين فرصة للمقاومة والتحول والاستيلاء على مواقع ومجالات جديدة بما فيها مواقع التديّن التقليدية.

ولقد اختار هذا البحث تناول موضوع الحركات السلفية في المغرب من منظور أنثروبولوجي سوسيولوجي، مستهدفة قراءة هذه الحركات كظاهرة اجتماعية وثقافية ونفسية، ثم قياس حجمها الحقيقي ومدى حضورها وسط الشرائح الاجتماعية، وقدراتها على الاستقطاب والتعبئة المذهبية، إذ لا ينبغي للباحث أن يعتبر الاهتمام الذي حظيت به من قبل السياسات الدولية والوطنية مؤشراً كافياً إلى أهمية الظاهرة، لأن ذلك لا ينهض معياراً على كونها ذات شأن من حيث المعطيات السوسيولوجية بالضرورة، بل لا مناص له من النزول إلى الحالات الميدانية، وتتبع أساليب البحث الجزئية الصعبة حتى يتمكن من قياس تلك الأهمية.

ولا بد من الإشارة إلى **حجم المشاكل التي اعترضت البحث الميداني**، والتي حتّمت التضحية ببعض الخطوات المنهجية المعتادة في البحث السوسيولوجي التي لم تعد تجدي في حالتنا هذه، ممّا حتّم إجراء تغييرات راديكالية في معظم محطات هذا البحث. ويمكن اختصار هذه المشاكل بنقطتين أساسيتين:

ـ لزوم التكيّف مع المناخ الطائفي الذي تعمل فيه هذه الحركات خصوصاً، وذلك على المستويين التعبيري والمظهري، حتى لا تمثل شخصية الباحث أية عرقلة أمام بحثه، بما يقتضيه ذلك من إظهار قدر من مشاركة المستجوبين في رؤيتهم للعالم، وهي مهمة يصعب التكيّف معها من الناحية النفسية، كما تسبب معاناة من الناحية الوجدانية.

ـ انغلاق ميدان البحث مباشرة بعد حدث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ الإرهابية في الدار البيضاء، حيث أصبحنا محلّ شك العديد من الأطراف التي سبق إقناعها بفكرة البحث وبالتعاون معنا، فعلى رغم إلحاحنا المتكرّر على إعادة شرعنة صفتنا البحثية بعد ١٦ أيار/مايو، فإن الظرف كان أقوى من أية حجة يمكن تقديمها أو المفاوضة بها لحلّ هذا الإشكال.

وقد دفعتنا هذه المشاكل إلى تبنّي استراتيجية بحثية تترك جانباً الخطوات المنهجية المعتادة في البحث السوسيولوجي وتتبع أساليب غير مباشرة، ومنها:

ـ إخفاء الهوية البحثية والدخول في التنظيمات السلفية على هيئة التابع.

ـ تغيير دار القرآن التي كنا نتردّد عليها مراراً، مما كان يمكّن من متابعة البحث الميداني في دور أخرى، مع الانتقال الدوري بينها، مخافة لفت الانتباه.

ـ البحث عن وسطاء، لهم علاقة، ما، بالشخصيات والتنظيمات المقصودة بالبحث، وتقصّي المعلومات من خلالها.

ومن حيث هندسة البحث، فقد تم تقسيمه إلى قسمين أساسيين:

أولاً: السلفية كأيديولوجيا دينية

تمّت العناية في القسم الأول بالسلفية باعتبارها أيديولوجيا دينية، وهو ما يعني أننا لم نعالج السلفية باعتبارها مجرد وثوقيات تنشد الترشيد العقائدي والتعبّدي، ولكن كمنظومة تقوم بتأطير ذلك المجموع المتناسق من الصور والأفكار المصاغة في مفاهيم ومعايير ينطلق منها المشروع السلفي لصياغة رؤيته للعالم.

وانطلاقاً من هذا الاعتبار، كان سعينا في هذا القسم متمثلاً في مهمتين رئيسيتين، وهما:

١ ـ تفكيك الجهاز الأيديولوجي للخطاب السلفي، وبسط ما يحتويه من رموز ومعانٍ.

٢ ـ اكتشاف نوع البراديغم الذي يشكّل الناظم الداخلي للعقيدة السلفية، وذلك من أجل الوقوف على الشكليات التي يتم من خلالها إنتاج قضايا هذه العقيدة، ومحاكمة الأفكار السائدة من حولها، والتصريح بصوابها من عدمه.

وهذه بعض الأسئلة التي أخضعناها للتحليل ضمن هذا القسم:

ـ كيف ترتسم فكرة الله في الذهن السلفي؟ وما هو البراديغم الذي ينتجه الاعتقاد بهذه الفكرة ويصدر عنه الذهن السلفي عندما ينتج المقولات الأخرى المرتبطة بهذه العقيدة؟

ـ إذا كانت المقولات المركزية للأيديولوجيا السلفية متمحورة حول هذا التوحيد باعتباره أهم مكوّنات التديّن، فما هي المعاني الظاهرة والرمزية لفكرة التوحيد عند السلفية؟ وإلى أي حدّ ساهمت هذه الفكرة في بناء باقي الأفكار السائدة داخل هذا النسق الاعتقادي؟

ـ إذا علمنا أن فكرة التوحيد، فكرة الله، هي الفكرة الأساسية عند كل التشكّلات الأيديولوجية الإسلامية، فبماذا تتميز فكرة التوحيد كما يتبنّاها السلفيون؟ هل ينتج الانطلاق منها تعدداً في أسلوب الاعتقاد بالفكرة أم أن هناك تمثلاً واحداً لهذه العقيدة؟

وقد خلصنا من خلال معالجة هذه الإشكاليات إلى استنتاج عام مفاده أن ما يجعل من الأيديولوجيا السلفية محل جاذبية كبيرة هو أنها تعمل على إعادة صياغة معتقدات الإسلام بشكل أكثر تبسيطاً، فهي مذهب ديني موجّه لا إلى النخبة المتمكنة من وسائل التنظير والحجاج، وإنما إلى أناس في حاجة إلى فهم لما يعتقدون؛ في حاجة إلى عقيدة بسيطة بإمكانهم إدراكها بحسب إمكانياتهم الذاتية، والتحدث عنها مع الآخرين من أمثالهم، دون أن يتيهوا في الكثير من المتاهات الأيديولوجية.

من هذه الوجهة، يمكن القول إنه من خلال مسألة التوحيد، فإن السلفية تستبطن إعادة تشريع العلاقة بالأشياء المقدسة من خلال ربط المؤمنين بمفاهيم بسيطة، ما دام الاعتقاد بالتوحيد عندها لا يتطلب سوى الاعتقاد بالله، كما وصف به نفسه في الكتاب والسنّة من دون تأويل، كما إنه من خلال هذه

المقولة، يصبح الإيمان عند السلفية وحدة كمية قابلة للقياس، بحيث يمكن في كل وقت وحين اختبار سلوكيات المؤمن وممارساته التعبّدية والنظر في ما إذا كانت موافقة لتعاليم عقيدة التوحيد.

وفي سياق تفكيك الجهاز الأيديولوجي السلفي، تمّ رصد ومعالجة السمة العامة للخطاب السلفي، وهي التصلّب المذهبي، الذي أرجعنا منبعه إلى مبدأين تتسم بهما الأيديولوجيا السلفية، هما:

- رفض الشرك والإصرار على التوحيد الذي يجب أن يخضع له كل سلوك بشري.

- الرؤية الصارمة جداً والملتزمة بحرفية القرآن وفق التقليد الحنبلي، الذي يجعل كل شيء يعود إلى منطوق القرآن والسنّة.

وتكتسب السلفية تصلّبها من كونها محاولة نشطة لتكوين أرثوذكسية واحدة لكافة السكان، وهو نوع من الإصرار على تأسيس مذهب فقهي متجانس مع العقيدة، وثورة على التقاليد الدينية الكلاسيكية، واعتماد الإسلام النصوصي الذي يحيل على القرآن والسنّة كمناط كل تفكير وسلوك.

وفي فصل آخر من القسم نفسه، وقع الاهتمام بالمصادر المؤسسة للأيديولوجيا السلفية، وكان الغرض هو الوقوف على كيفية مساهمة المصادر في بناء هذه النزعة الدينية، واكتشاف أثر الظروف التاريخية والثقافية التي أحاطت بهذه المصادر في تشكيلها لهذه الأيديولوجيا.

وقد مدّنا تتبع تحليل سير ومسارات الآباء المؤسسين للأيديولوجيا السلفية بإمكانية تصنيف الحركات السلفية العاملة اليوم بحسب نوع التأثير الذي مارسه هؤلاء عليها والطرق التي تلقت بها أفكارهم، فمن هذه الحركات ما تأثر بالجانب العملي في فكر هؤلاء، أي مقارعة المذهبيات المخالفة، ومنها ما تأثر بالجانب العملي والبحثي، ومنها أخيراً، ما تأثر بالجانب الجهادي ضد ما يعتبر في متن السلفية بـ «أعداء الإسلام» في الداخل والخارج.

كما اهتم البحث في إطار تحليله لأيديولوجيا الحركات السلفية باكتشاف البراديغم الذي يخترق الخطاب السلفي، وقد قصدنا بالبراديغم هنا ذلك الطابع الذي تصدر به الأيديولوجيا السلفية؛ إنه الأنموذج الذي يساعد الخطاب على حلّ جميع المعضلات المعرفية التي تعترضه، والذي يتحول إلى عقل مركزي حاكم على

مجموع الإنتاج الفكري السلفي على جميع المستويات. وقد أمكن وصف النظام التي تصدر عنه السلفية بوصفين جامعين هما: النصوصية والشكلانية.

وفي إطار إخضاع الأيديولوجيا السلفية للتحليل الأنثروبولوجي، أولى البحث اهتماماً كبيراً بالطقوس التي يتعبّد بها السلفيون، فمن خلال الاطلاع على الوثائق المذهبية للحركات السلفية محلّ الدراسة، وملاحظة ممارستها الطقسية التي تقام داخل مقرّاتها، تبينّ لنا أن من الأهداف البيداغوجية الكبرى لدى هذه الحركات هو النجاح في أن يعكس أداء الأتباع ذلك السلوك النموذجي المرغوب فيه والتعبير عنه بواسطة سلوكيات قابلة للملاحظة. فالسلفي الحقيقي عند هذه الحركات هو ذلك الشخص الذي يحرص على ظاهر الأشياء، ولا يقبل أن ينسب إلى التديّن شيء مخالف لما هو نمطي ومحدّد بقواعد.

إن اهتمام الأيديولوجيا السلفية بالعبادات والطقوس التي يجب أن يقوم بها التابع يجعل منها مشروعاً ذا استراتيجية شاملة يرمي إلى إصلاح جميع أوجه الحياة الدينية، اعتقادات كانت أو سلوكيات. تحمل السلفية، إذن، تصوراً سلوكياً للحياة الدينية، يتوجب معه أن تتحول التعاليم السلفية إلى سلوكيات ملموسة، وليس إلى مجرد تعلّق عاطفي بالديّن لا أثر له في السلوك.

وإزاء الواقع العبادي الموجود التي تعتبره السلفية بدعياً، تعبّر السلفية عن حركة رفض للتجليات الثقافية والسوسيولوجية للإسلام المحلي لصالح الانتصار للإسلام المجرد، فبصفة ضمنية يقول السلفيون إن الإسلام فقد على الأرض نقاءه وصفاءه الأصليين، ليصبح مرتعاً لأنواع من القداسة المحلية التي تستمد مشروعيتها من مجرد التأثر بظروف الزمان والمكان، وليس من المقتضيات الأصلية للإسلام.

وبغضّ النظر عن التبرير الديني الذي يستند إليه هذا الهجوم على الطقوس البدعية، فإن له آثاراً سوسيولوجية، وهي التقليص من قدر العبادات إلى حدودها الدنيا التي تتطلبها التعاليم الدينية. ومن ذلك يمكن اعتبار السلفية نزعة عبادية تقشفية، وحركة احتجاج على التطويرات المحدثة في مجال العبادة.

وقد منح الفصل الأخير من القسم الأول فرصة لدراسة طرق تلقين الأيديولوجيا السلفية، كما تم تفصيلها في الفصول السابقة. ويختزل الخطاب السلفي مضمون هذا التلقين وطرقه في مصطلح «الدعوة»، وهو في العمق عمل

نضالي وسيلته الأساسية الوعظ الديني البعيد كل البعد عن الإعداد والتأهيل السياسيين، وهو عمل دائم ومستمر. كما كنا نقوم في كل لحظة من لحظات هذا الفصل بمقارنة عملية التلقين الديني السلفي بالتلقين الديني الذي يتم في المدارس والمعاهد التقليدية، حتى نقف عند أوجه الاختلاف الواقع في تلقين المعرفة الدينية في المغرب.

وعلاوة على الدروس الدينية المعطاة عبر مختلف دور القرآن والمعاهد التابعة للتنظيمات السلفية، يتم التلقين عبر آلية بسيكولوجية، هي التماهي. فعند الطوائف السلفية، يعتبر التماهي إحدى الأواليات التي تؤدي إلى بناء الهوية الطائفية بما هي محصّلة نهائية لمسلسل طويل من علمية التلقين المستمرة، إذ بواسطة التماهي يتعلم التابع الكثير من الأنماط السلوكية المطلوبة، وذلك عبر مشاهدتها عند غيره وتسجيلها في شكل إدراكات حسية أو استجابات رمزية، يستخدمها في تقليد السلوك الذي يلاحظه، أو في الحصول على المعلومات التي تمكّنه من استخدام ذلك السلوك في مواقف أخرى. ويتحقق هذا التماهي من خلال الأداء الجماعي والموحّد للطقوس الدينية، واستعمال المقابلات الرمزية التي تعوّض الأسماء الحقيقية للأتباع، والتمظهر بسمت واحد، مما يمكن معه اعتبار السلفية ذات نزعة تديّنية استعراضية وممارسة عيانية للعقيدة.

وفي نهاية هذا القسم، انتهينا إلى خلاصتين عامتين، نوجز من خلالهما كل ما قيل بشكل تركيبي. وهكذا فبعد معالجة الأيديولوجيا السلفية، واكتشاف معانيها الصريحة والرمزية، خلصنا إلى نتائج محورية نذكرها تباعاً:

- يصدر الخطاب السلفي عن أيديولوجيا واضحة تتلخص في عقيدة التوحيد، التي تضع كهدف نهائي تجريد الأشخاص والأشياء والأفكار من صفة القدسية، وإعادة توظيف العاطفة الدينية في أشكال محدّدة بدقة يعتبرها السلفيون ترجمة صحيحة للتعاليم الإسلامية الأصلية.

- يؤدي وضوح هذا الهدف الأيديولوجي إلى تماثل كبير بين الأفكار السلفية، أياً كان القائلون بها، بحيث نجد لديهم مقاومة كبرى للتغيّر الذي يمكن أن يطال هذا السقف الأيديولوجي، وبذلك لا يمكن التمييز بين الخطابات السلفية، من حيث مرونتها وتشدّدها، إلا من خلال تفاصيل صغيرة جداً.

ثانياً: مواقف الحركات السلفية وممارساتها

في القسم الثاني، وبدل المواقف النظرية، وقع الاهتمام أكثر بالمواقف الملموسة للسلفيين المغاربة، وذلك من خلال وصف مكثّف للممارسات التي يكشفها الواقع، وإبراز القيمة التداولية لهذه الممارسات في الحياة اليومية. وعلى هذا الأساس، حظيت الحياة الدينية للمجموعات السلفية محل البحث بالقدر نفسه من الاهتمام الذي أوليناه لأيديولوجيتها.

كما سعينا من خلال هذا القسم إلى تحقيق قيمة إثنوغرافية مضافة من خلال المعطيات التي نجحنا في جمعها عن طريق البحث الميداني، ومن خلال ما أنجزناه من وصف مكثّف لواقع التنظيمات السلفية محلّ البحث.

هكذا أولت الدراسة اهتماماً كبيراً بالحركات السلفية في نشأتها وامتدادها وتوزيعها الجغرافي في مدينة مراكش، وتعزّزت هذه الدراسة المونوغرافية بخارطة تفسّر شكل امتداد وتوزيع مقارّ التنظيمات السلفية في المدينة المشمولة بالبحث، وهي مدينة مراكش، كما نجح البحث الميداني في وضع خارطة أخرى توضح توزيع المقارّ التابعة لهذه التنظيمات على المستوى الوطني.

وبعد العرض الاستطلاعي، انتقلنا إلى **دراسة الحقل الديني** لهذه المدينة بشكل عام، على اعتبار أن الاستعراض المونوغرافي، وإن كان يعرف بالتجليات السوسيولوجية للحركات السلفية، فإنه يبقى قاصراً على إدراك حجم هذا التجلي وأثره بالنسبة إلى باقي المؤسسات والوقائع والطقوس التي تشترك في تأثيث الحقل الديني. لذلك، كان حرياً بنا دراسة هذا الحقل عبر سلسلة من المونوغرافيات التي توخّت بيان التأثيرات المختلفة لظهور وانتشار الحركات السلفية على مختلف القوى والمؤسسات والطقوس التي تتنازع هذا الحقل.

كانت البداية **بالزوايا والأضرحة**، وكان الهدف من هذه الدراسة الإجابة عن السؤال التالي: ما هو تأثير ظهور انتشار الحركات السلفية الحاملة لمشروع تغيير نمط التديّن الشائع في ظاهرة عبادة الأولياء والزوايا السائدة، التي توجد مقراتها بكثرة في المدينة؟

وقد خلص البحث إلى نتيجة عامة، وهي أنه بالموازاة مع الانتشار التدريجي للمبادئ والسلوكيات الإسلامية في صيغها السلفية، حدث تراجع كبير

لإشعاع الزوايا والأضرحة، إذ بدأت التنظيمات السلفية عملها في السبعينيات بضرب المرتكزات الاجتماعية والثقافية والنفسية للتديّن الممارس في الزوايا والأضرحة، مما كان له كبير الأثر في قدرة هذه المؤسسات التقليدية على ممارسة الفعالية نفسها، وإن كان البحث قد وقف على استثناءات عديدة لا تنسحب عليها هذه الخلاصة.

شمل البحث الثاني **الكتاتيب القرآنية**، وكان الأمر المهم الذي اكتشفناه بفضل الزيارات التي تم القيام بها إلى عدد من الكتاتيب هو استثمار العديد من خريجي دور القرآن السلفية في الكتاتيب القرآنية، وفي مؤسسات التعليم الأولي، بفعل توفرهم على المستلزمات القانونية التي تؤهل لفتح هذه المؤسسات، كما لاحظنا التفاف المعلمين السلفيين على المقرّرات الجديدة التي وضعها قانون التعليم العتيق، بحيث يتم تحويل هذه المقرّرات إلى كراسات صورية أو تفسر تفسيراً سلفياً. ولقد وفّر استثمار السلفيين في الكتاتيب القرآنية ورياض الأطفال الفرصة للحساسيات السلفية من أجل معاودة الحضور الفعلي في التعليم ضمن إطار مؤسساتي وقانوني، خصوصاً بعد إغلاق دور القرآن والمعاهد الدينية السلفية عقب أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ في الدار البيضاء.

كانت الجمعيات الإسلامية محطة الاهتمام التالية في دراسة الحقل الديني في مراكش، وقد تبينّ من خلال التحليل الميداني استفادة الجمعيات السلفية كثيراً من التناقض الكبير الذي ظلّ يطبع تدبير الدولة للحقل الديني لفترات طويلة، ويتمثل هذا التناقض في منع الحركات الإسلامية من ممارسة العمل السياسي بشكل طبيعي، في الوقت الذي استمر فيه السماح لتيارات أخرى بالدعوة داخل مجتمع يعتبر مسلماً، وهو التناقض الذي أفاد الجمعيات السلفية، حيث ظلت تشتغل بكل حرية تحت شعار تحفيظ **القرآن الكريم**، وتعليم العلوم الشرعية، ومحو الأمية، وتعليم السنة، والإسهام في تربية النشء تربية دينية سلفية، مما أعطى لعملها فعالية من حيث القدرة على التعبئة.

وكانت المساجد محل دراسة مونوغرافية أخرى، بحيث تمّ الوقوف على عدة مساجد ما تزال تحت السيطرة السلفية، على الرغم من كل الإجراءات التي جاءت بها السياسة الرسمية من أجل تأميم المساجد، إذ تستفيد المساجد السلفية في هذا الإطار مما ينسجه السلفيون من شبكات تواصلية دعائية تشجع على رعاية وتجهيز تلك المساجد وبناء أخرى، مما يغني هذه الأخيرة عن إعانات الدولة، ويساهم في

تعزيز الحركة السلفية على مستوى القاعدة، وفي الأحياء، ويدعم شبكات التعاضد المتآلفة حول المساجد.

وقد انسحب البحث أيضاً على التعليم الأصيل الذي يعدّ بنية من بنى التعليم في المغرب، ومن روافد التعليم الأصيل الحالية نجد الكتاتيب القرآنية ودور القرآن والمعاهد الدينية والمدارس العتيقة والتعليم العام، مما يعني أن قبول حفظة **القرآن الكريم** المنتمين إلى دور القرآن والمعاهد الدينية السلفية في مؤسسات التعليم الأصيل يمثل اعترافاً غير مباشر بشرعية هذه المؤسسات، كما تمّ اكتشاف انطباع مستوى المادة التعليمية المقرّرة في التعليم الأصيل بروح سلفية واضحة.

ولإتمام الدراسة المونوغرافية للحقل الديني لمدينة مراكش، تمّ الاهتمام بالمدارس الدينية العتيقة الموجودة في جهة مراكش تانسيفت الحوز، فقد أبان البحث أن بعض دور القرآن السلفية تقتات على الأزمة التي يعيشها هذا التعليم، إذ يعدّ الولوج إلى تلك الدور أحد الخيارات المتاحة أمام طلبة التعليم العتيق، خصوصاً بعدما تم تضييق الخناق عليهم بفتح المجال أمام حاملي الإجازة من مختلف الكليات التي تدرّس العلوم الشرعية لولوج المهن الدينية الرسمية.

بعد إتمام دراسة الحقل الديني في مراكش، وقياس درجة حضور وتأثير الحساسيات السلفية فيه، انتقلنا إلى **دراسة أسواق الاستقطاب** التي ينحدر منها أتباع الحركات السلفية. ففي البداية حدّدنا عيّنتين تنتمي كل واحدة منهما إلى إحدى الحركتين السلفيتين اللتين اهتمت بهما هذه الدراسة، وهما جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة، وجمعية الحافظ بن عبد البر. وكان من أهم أهداف المقابلتين الجماعيتين اللتين أجريتا مع أتباع التنظيمين معرفة سنّ الأعضاء ومستواهم الدراسي وتكوينهم الديني وغيرها من المتغيّرات التي رجّحت انضمامهم إلى الحركتين المذكورتين، فخلصت الدراسة إلى وجود تقارب شديد بين سنّ الأتباع المنتمين إلى الجمعيتين، إذ تعدّ فئة الشباب سوق انتداب ممتازة بالنسبة إلى الحركات السلفية.

أما على المستوى التعليمي، فقد اتضح أن أغلب أتباع الجمعيتين قد تلقوا تربية دينية، ومن أهم مظاهرها ارتياد المدارس العتيقة ودور القرآن، مع تسجيل خروج نسبي عن هذه القاعدة بالنسبة إلى جمعية الدعوة. فانسجاماً مع هدفها في

تبليغ الدعوة إلى العموم، تستقطب جمعية الدعوة نسبة من مريديها المتردّدين على دور القرآن من أوساط واسعة ليس لهم سوى حظ يسير من التربية، فهم كانوا إما عاطلين عن العمل، أو شباب يافعين فقراء يعبّرون عن احتجاجهم بتعاطي الكحول والمخدّرات والانحراف، قبل أن يتحوّلوا بفعل الدعاية السلفية إلى مبشّرين ووعاظ هدفهم إرجاع البقية إلى جادة الدين، في حين إن ما يقدمه المعهد التابع لجمعية الحافظ بن عبد البرّ من إمكانية لولوج مستوى البكالوريا هو الذي يفسر الإقبال عليه من طرف زبائن محدّدين، هم طلبة المدارس العتيقة الحافظين للقرآن حصراً، بحيث يمكن اعتبار المعهد جسراً يعبر منه طلبة المدارس العتيقة إلى الكليات النظامية.

أما من حيث المستوى الاقتصادي للأتباع، فقد اتضح وجود حرمان اقتصادي يعانيه أتباع الحركتين، وهو حرمان تواجهه الحركات السلفية بالوعظ الديني. وبذلك فإن هذه الحركات تقوم، في واقع الأمر، بإخفاء الأسباب الحقيقية التي رجّحت الإقبال عليها. إنها تقوم بمكافحة الفقر بالمعاني الجمعية التي تتشكّل من خلال العيش داخلها، فليس من مصلحة الحركة أن يعي أتباعها طبيعة الحرمان الذي كان في مصدر انتمائهم إليها، لأنها ستضطر عندئذٍ إلى وضع حلول عقلانية ودنيوية للتغلب على الحرمان، مما سيقضي عليها كحركة دينية. فالحلّ الديني الذي يتمثل في حالتنا بخطاب الوعظ هو في الحقيقة تعويض عن الشعور بالدونية الاقتصادية أكثر من كونه مجهوداً للتغلب عليها.

ولا بدّ من القول إن سر الاستقطاب ينبع من أن كل حركة سلفية تقوم بإشباع حاجيات مختلفة، بحيث تقوم جمعية الدعوة باستقبال أصحاب «النفسيات القلقة»، لتلبّي لهم حاجيات الأمن والاستقرار والثقة بالنفس والتحرر من مشاعر الخوف والقلق السائدة لديهم، في حين تعتبر جمعية الحافظ بن عبد البرّ، وبفعل براغماتية أتباعها، مجرد جسر سرعان ما يغادره هؤلاء عند قضاء حاجتهم، وهي الحصول على البكالوريا.

وفي فصل آخر، وقع الاهتمام بقضيتي التنظيم وأنماط القيادة عند الحركات السلفية محلّ الدراسة، ففي داخل تنظيم جمعية الدعوة وقع التركيز على علاقة القائد بالأتباع لتفسير مسألة التنظيم داخل هذه الجمعية، حيث تظهر عمودية العلاقة بين القائد والأتباع، بشكل يجعل كل القرارات تتمركز في يد القائد،

وتنعدم فيها مشاركة الأتباع. فما يلفت النظر في هذه الحركة هو وجود قيادة مركزية تغيب فيها تراتبيات السلطة. يتعلق الأمر، إذن، بنوع من القيادة الأوتوقراطية التي من سماتها: فرض الرقابة المباشرة على التنظيم، واتخاذ جميع القرارات المهمة، والحرص على ضمان الولاء للقائد.

وبفضل هذا النمط من القيادة، يمتلك قائد تنظيم جمعية الدعوة قدرة كبيرة على ضبط المجموعة وجعلها تسير على الإيقاع الذي يريده، ما دام الزعيم يمتلك القدرات لتزويد التنظيم بالموارد المالية والرمزية المتمثلة أساساً في العلاقات التي تساعده على العمل في أشد الظروف. فتنوّع الموارد وتعددها وارتباطها بالقائد هو الذي يحسن مردودية التنظيم، على الرغم ممّا يرافق ذلك من شخصانية وفردية ولامؤسسية كمظاهر تنظيمية.

وتسود لدى تنظيم جمعية الحافظ بن عبد البر للتعريف بالتراث الإسلامي صورة مخالفة تماماً، إذ وضعت نخب هذا التنظيم مبدأً تنظيمياً جديداً، وهو اللامحورية، حيث تم استبدال مفهوم القيادة المطلقة بمفهوم القيادة الاندماجية التي تقوم على نظام الاعتماد المتبادل، بحيث تكون القيادة فيه تعاونية يعمل فيها القائد كخادم للجماعة. فالكل يشارك كأقران في صنع القرارات، كما يتحمل الكل المسؤولية الناجمة عن تلك القرارات، ممّا يجعل علاقات السلطة داخل جمعية الحافظ بن عبد البرّ بسيطة لا تترك مجالاً لتحكّم جهة محددة. وهذا الأمر يجعل قراراتها مطبوعة بالتوفيقية التي تأخذ بعين الاعتبار ليس فقط نمط توزيع السلطة القرارية داخل التنظيم، ولكن أيضاً متطلبات الوضع الاجتماعي العام.

ولقد كان من غير الممكن ادعاء القيام بمعالجة سوسيولوجية للموضوع دون استعراض مسارات النخب السلفية في مدينة مراكش عن طريق التحليل البيوغرافي. هكذا تم التركيز على شخصيات نموذجية، سواء كانت منتمية إلى الحركات السلفية أو كانت مستقلة. وقد تم اكتشاف أنه من الممكن قياس الشخصيات التي شملتها الدراسة على النخب السلفية الأخرى، وذلك نظراً إلى المسارات المتقاربة لهذه الشخصيات، على الرغم من أن هذه النخب، مثلها مثل الأتباع، قد انتمت إلى التنظيمات السلفية عبر مسارات فردية، وليس على أساس قاعدة مشتركة. وفي إطار هذا الفصل، تم استعراض القدرات المعرفية والمادية

التي تكوّن رأسمال هذه الشخصيات، بما يجعلها تتمتع بنفوذ مادي أو رمزي كبير في التنظيمات السلفية داخل المغرب وخارجه.

وفي الفصل الأخير من القسم الثاني، تم استعمال علم السياسة لدراسة **العلاقة القائمة بين السلفية والعمل السياسي**، لكن الافتقاد إلى الخطاب السياسي كان عائقاً في وجه دراسة العلاقات السياسية للحركات السلفية، وزاد من حدّة هذا العائق انحصار نشاط هذه الحركات في حلقات التدريس، ونشر وتأليف الكتب وغيرها من المناشط المليئة بالوعظ الديني. فما ظلّ يستقطب اهتمام الحركات السلفية هو الاستقامة الفردية، وليس الفعل الجماعي الذي يتوخّى أهدافاً دنيوية، وهذا ما يجعل منها حركات تزدري السياسة وتبعدها عن اهتماماتها، لصالح العمل على تكوين طوائف تكون التضامنات الأهلية والجماعية فيها مؤسسة على التجربة الدينية الشخصية وتحقيق الذات بعيداً عن الإعداد والتأهيل السياسيين.

لكن البحث اكتشف أنه إذا كانت السياسة غير موجودة على مستوى الخطاب، فإن ذلك لا يعني غيابها، فهي تنتمي إلى مستوى آخر؛ مستوى الممارسة اليومية، بحيث يمكن أن نجد بعض مدلولاتها في أشكال العمل اليومية، والطقوس، والتنشئة، والعلاقات الاجتماعية. ولذلك عمل البحث على الكشف عن عناصر الفعل السياسي السفلي في هذه المستويات. ومن خلال مختلف المواضيع التي تم التطرق إليها في القسم الثاني، خلصنا إلى أن الحركات السلفية التي كانت محل الدراسة هي نوع من الحركات الاجتماعية الدينية الوعظية التي تتبنّى فعلاً جماعياً يسعى إلى تغيير القيم وتجديد الأخلاق. لكن أنماط عملها تبينّ حقيقة أخرى، فإلى جانب الدوافع المثالية التي تحرّك هذه الحركات، فإن ثمة مصالح نفعية دنيوية تعتبر الأساس المفسر لقدرتها على التعبئة الاجتماعية.

ومما لوحظ على الحركات السلفية أيضاً، مرورها بمرحلتين مهمتين في سياق تطورها. فقد كانت المبادرات التنظيمية في البداية لامركزية وغير منسقة وتطبعها التلقائية، حيث لم تكن تتميز إلا بشيء قليل من التنظيم، وانعدام الوضوح في الأدوار والأهداف. وفي مرحلة ثانية، بدأت مرحلة العمل المنظم والبناء الاجتماعي التي تحدّدت فيها الأدوار، وتبلورت الأهداف في إطار أيديولوجية متكاملة.

وقد سجلنا أيضاً وجود اختلافات في مستويات أداء الحركات السلفية ودرجات فعالياتها؛ وذلك في ضوء الأهداف التي سعت إليها، والآليات التي استخدمتها، والسياق الاجتماعي الذي عملت ضمنه، واللحظة التاريخية التي نشأت فيها أو مرت بها. . . إلخ، ولكن الصعوبة الكبرى التي واجهتها، وما تزال، هي أنها تعمل بعيداً عن الأطر الرسمية للنظام السياسي، بمعنى أنها تفضل العمل من خارجه، لا من داخله، وهي وإن كانت بمثابة قاعدة لانطلاق النقد الاجتماعي وممارسته بشكل فعال، إلا أنها تظلّ في أغلب الأحوال تشكّل في مجموعها الكلي حركات غير محدّدة الملامح وغير متجانسة إلى حدّ كبير، الأمر الذي يؤدي إلى آثار سلبية متعددة، منها انكفاء هذه الحركات على ذاتها، وتقليل فعاليتها بصفة عامة، وتعرضها للانشقاق المستمر.

فقد شهدت الحركات السلفية محلّ الدراسة موجات انشطارية متوالية أفضت إلى توزّع المعسكر السلفي إلى العديد من الاتجاهات، يصل الاختلاف بينها إلى حدّ التناقض، إذ لم يعد معطف السلفية قادراً على أن يجمع بين سلفية «جهادية» تدعو إلى الانقلاب على أنظمة الحكم وزلزلة عروشها، وسلفية «تقليدية» و«علمية»، تتبنى الفكر الانسحابي، وتدعو إلى طهارة المعتقد، وعدم منازعة الأمر أهله. فلا يجوز لديها مناكفة السلطان، سواء أكان ذلك بالوسائل الخشنة أم بالأدوات العامة، فكلاهما يشكّل في نظرها نزعة خوارجية تتعاكس مع المنطق السلفي الداعي إلى الطاعة، وعدم شق عصا الجماعة.

وخلصنا أيضاً إلى أن التيار الغالب والأكثر انتشاراً بين السلفية المغربية هو تيار ما يعرف بـ **السلفية التقليدية** (جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة) الذي يركّز على قضية تصحيح الاعتقاد ومسائل العبادات، ويليه تيار **السلفية العلمية** (جمعية الحافظ بن عبد البر)، وهو تيار يعتمد إحياء التراث وتحقيقه، وتكوين نخبة علمية سلفية. والتياران يشتغلان دونما أي مقاربة للسياسة جدلاً أو اشتغالاً. . . مع تسجيل أن الانتقال سهل وميسور من السلفية التقليدية والعلمية إلى الجهادية، لأسباب عدم وضوح فكرة السلفية التقليدية والعلمية من مسألة الجهاد، والفراغ السياسي ـ رؤية وممارسة ـ الذي يتركه هذان التياران من خلال ابتعادهما عن السياسة، وعدم وجود تصوّر للتعاطي مع هذه الأمور عند رموز وشيوخ ما يعرف بالسلفية التقليدية والعلمية، ممّا يشجع بعض الأتباع على التحوّل إلى إطار سياسي يعطي لفكرة الجهاد موقعاً في عقيدته.

وإذا كان من الممكن انسحاب بعض هذه الخصائص على حركات أخرى منتشرة في أقطار عربية وإسلامية أخرى، خصوصاً من حيث المبادئ الأساسية المؤطرة للفكر والموجّهة للعمل، فإن فهم منطق اشتغال الحركة السلفية في المغرب، وبيان مساراتها وأوجه تفاعلها مع واقعها، لا يتأتيان إلا بتتبع الناطقين باسمها ومناحي فكرهم ودراسة تنظيماتهم وأنماط سلطاتهم وشبكاتهم الاجتماعية، كل ذلك على المستوى القطري أساساً. حينئذٍ فقط يمكن اكتشاف خصوصية كل تيار من التيارات السلفية العاملة داخل المغرب، وهي خصوصية يرفضها مسار هذا القطر التاريخي وبناؤه الاجتماعي، وذلك على رغم ادعاء الأيديولوجيا السلفية التعالي عن معطيات الزمان والمكان، واحتكارها التعبير الصحيح عن عقيدة الإسلام.

تقديـــــم

لقد أنجز الباحث عبد الحكيم أبو اللوز، بطريقة جيدة، مشروع تفكيك الميكانيزمات التي تسمح بتكوين المنحى السلفي.

لقد تمكّن هذا الباحث الواعد من جمع المعطيات والمؤشرات، وذلك من أجل التأكد من فرضية سهلة، ولكنها كذلك خطيرة: إن الانحراف نحو السلفية التقليدية والجهادية ينشأ في كنف المجتمع العادي.

إن المظهر التقليداني للسلفية ليس إلا وهماً. فالموقف التوحيدي الذي تقوم عليه هو موقف حداثي للغاية، بحيث إنه يقترح القطيعة مع الإقليمية والقبلية والأمة، ويعد مناضليه بحياة اليوم وما بعد الموت.

في عمل يدخل في إطار السوسيولوجيا التاريخانية، بقدر لا يستهان به من المجازفة، تمكّن أبو اللوز من أن يرسم ويتتبع السبيل الذي يؤدي بالشباب الآتي من العالم القروي، من سوس، إلى السلفية التقليدانية. لقد تمكّن من إظهار الرهانات الدلالية والسياسية والاستراتيجية للسلفية في إطار التركيبة المغربية المعقّدة التي لطالما تباهت بخصوصياتها.

مع أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ في الدار البيضاء، انتهت أسطورة الخصوصية المغربية: المغرب لم يعد يشكّل الاستثناء، لم يعد محمياً بخصوصيته السياسية وراء أمير المؤمنين؛ لقد دخلت البلاد ضمن حظيرة البلدان التي يتهدّدها الإرهاب.

لم تصمد أطروحة المؤامرة كثيراً، إذ سرعان ما تبينّ أن الذين كانوا وراء أحداث ١٦ أيار/مايو كلهم مغاربة من الأحياء المهمّشة في الدار البيضاء، انضموا إلى التطرف الإسلامي منذ أقل من ستة أشهر.

وفي غضون الأيام والأسابيع التي تلت أحداث ١٦ أيار/مايو، اعتقل مئات من الأفراد، وستكتشف السلطات بكثير من الحيرة أن الظاهرة ليست بالاستثنائية ولا

الجديدة. وأصبح الكلّ يتكلم بصراحة على السلفية الجهادية، دون العلم بكل جوانبها.

وتبينّ بعد ذلك، أن أشخاصاً لم تكن السلطات تعيرهم أدنى اهتمام، قد أصبحوا في محور اهتمامها، وأن ما كان يسمى من طرف السلطات نفسها، ومن طرف الصحف، بـ «المجموعات الصغيرة»، هي أبعد من ذلك. وأظهرت المحاكمات، حتى وإن كانت سريعة، أن الأمر يتعلق بتوليفة يختلط فيها علماء معروفون لدى العامة بشيوخ الأحياء الهامشية، وبشباب التطرّف الضعيف التنشئة الاجتماعية، الذي يعيش في الفقر. مع أنه قبيل ١٦ أيار/مايو كانت توزّع في مساجد الدار البيضاء مناشير ذات مضمون مرعب: كان هناك مثلاً منشور يحذر من الكفار، ومن مجيء «جند الله» و«جيش الله» الذي ستكون له الجنة التي وعد بها الرسول صحبته. تقول إحدى هذه المنشورات «سنغتصب نساءكم ونخصي رجالكم»، ولم يعر لهذا النصّ وما يتضمنه من عنف اكتراث أحد.

لقد أعطيت عدة تفسيرات لإقبال هؤلاء الشباب على هذا العنف، وعلى هذا الشغف بالحرب وهيمنة إرادة تدمير النفس. إنها جوانب استعصى علينا فهم منطقها الذي يمزج بين استيطيقية مرضية تحمل الموت، ورومانسية عاشقي المعارك الخاسرة مسبقاً.

إن المرجعية التي تمّت تعبئتها من طرف الأوساط الدينية للجهاد، كانت موضع قراءات مختلفة ومتناقضة، فإذا كان البعض قد ركّز على الوعد بالجنة والتعويض عن الحرمان المعيشي في الحياة اليومية، فقد أحال البعض الآخر إلى ما يتملك ممتطي قوارب الموت من شعور بمخاطر رحلة الانتحار عبر ركوب القوارب إلى الساحل الإسباني، الذين يعودون بعد بضع سنوات من ديار المهجر بفكر انتحاري مماثل.

إن المشوار المؤدي من سلفية بداية القرن العشرين إلى انتحاريي السادس عشر من أيار/مايو معقّد للغاية، كما يكتنف غموض كبير مصطلح «سلفي» الذي يغطي حقائق سوسيولوجية وتاريخية متعدّدة.

ففي البداية، كانت الحركة السلفية تدخل في إطار مشروع نهضة الفكر الإسلامي الذي كان يحمله كل من الأفغاني ومحمد عبده، اللذان كانا مفتونين بتقدم الغرب في نهاية القرن التاسع عشر، ولم يتردّدا في التوفيق بين الغرب والرجوع إلى ممارسات الصحابة الأوائل والهجوم على طقوس الإسلام الشعبي والتقرّب من الماسونية.

هذه الصيغة السلفية هي التي ستندمج في الحركة الوطنية، وهي التي ستأخذ الصدارة، مقارنة بالسلفية الوهابية التي بقيت هامشية إلى حدود هذه الفترة، ولو

أن ذاكرة التاريخ تأبى إلا أن تتذكر الرسالة المشهورة الصادرة عن السلطان المغربي المولى سليمان، التي هاجم فيها الزوايا والطرق الصوفية، مطالباً بالعودة إلى ما اعتبره إسلاماً حقاً.

لقد شكّلت السلفية نفسها، في عهد الحماية الفرنسية للمغرب، رابطاً يجمع بين المثقفين المنبثقين عن التعليم التقليدي ونظرائهم الشباب المتخرجين في الجامعات الأوروبية. أما في فترة الاستقلال، فلن تتمكن السلفية من الصمود أمام منطق العمل السياسي الذي سينفتح على الأيديولوجيات الأخرى، كالوطنية العربية والاشتراكية. . . وعلى الرغم من إزاحتهم من الساحة السياسية، سيحاول السلفيون الاستحواذ على التعليم الخصوصي، والاندماج في حظيرة الدولة لخدمة أهداف الإسلام المحافظ التي سطّرها الحسن الثاني في محاولة لاستعادة السيطرة على الحقل الديني.

في الستينيات كان وجود السلفية هامشياً؛ محلياً متوجهاً نحو الدعوة غير المسيّسة، ومنقاداً من طرف أشخاص مثل تقي الدين الهلالي في شمال المغرب، خاصة في طنجة (عائلة بن الصديق) وتطوان (عائلتي الريسوني وبوخبزة) . وإلى جانب هذه الفعاليات، نجد كذلك بعض المجلات ذات التوجّه السلفي (**النور** في تطوان، **المشكاة** في وجدة)، وقد كان هذا التوجّه قريباً من المذهب الحنبلي الذي يعلي من قيمة النقل في مقابل العقل.

لكن تحولاً كبيراً سيطرأ على هذا التيار حين سيلتقي بطموحات العربية السعودية في نشر الوهابية. هكذا ستفتتح أول دار قرآن وهابية في عام ١٩٧١ في مراكش ليتلوها تأسيس جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة عام ١٩٧٦ من طرف محمد ابن عبد الرحمن المغراوي المقرّب من العربية السعودية. وفي عام ٢٠٠١ سيكون هذا الشيخ على رأس أكثر من مئة مدرسة قرآنية موزّعة على أكثر من ثلاثين مدينة مغربية، وقد أصبحت هذه الشبكة من المدارس، التي توجّه نشاطها نحو الوعظ والإرشاد، مرجعية للحركة الراديكالية التي تدّعي انتماءها إلى الوهابية.

وفي الحقيقة يتعلق الأمر بسديم (Nébuleuse) غير منظّم، ففي المغرب نجد الحساسيات السلفية منظّمة تحت تسميات مختلفة: التكفير والهجرة، جامعة الصراط المستقيم، الجماعة السلفية، أهل السنّة والجماعة. . . إلخ.

لكن الانشقاق الذي سيعرفه التيار السلفي السعودي غداة حرب الخليج الثانية بين مؤيدي السلطة السعودية والعلماء الذين رفضوا الوجود الأمريكي فوق

الأراضي السعودية، فقد كان له تأثير مباشر في المشهد السلفي في المغرب.

كما إن عودة ما سمّي بالأفغان، الذين مارسوا الجهاد عبر عدة جبهات في أوروبا والشرق الأقصى، ستساهم في تطور ثقافة جديدة متمحورة حول مفهوم الجهاد، وقد تم استعمال الوسائل التكنولوجية الحديثة من أجل إشعاع هذه الثقافة. هكذا تم اللجوء إلى الإنترنت (Web) والأقراص المدمجة حول الحرب في أفغانستان والشيشان أو تلقي الدروس حول السلفية والجهاد... إلخ.

إذن، لا يمكن أن يتم حصر الخطاب الجهادي في البعد السلفي التقليدي، إذ تم تجديده من طرف دعاة الحركة الإسلامية المعاصرة على أساس الدمج بين الممارسات القتالية التي تجد تبريرها بوجود القوى الاستعمارية واحتلالها أجزاء من البلدان الإسلامية.

يشكّل عبد الله عزام (١٩٤١ ـ ١٩٨٩) مثالاً لهذا التجديد؛ إنه يشكّل رابطاً بين قضايا متفرقة: القضية الفلسطينية أولاً، ثم الإخوان المسلمين السوريين، وأخيراً الحرب ضد الاتحاد السوفياتي. لقد كان عزام في أساس تكوين الجيش العربي في بيشاور، وظهور شخصية بن لادن، قبل أن يتم اغتياله في عام ١٩٨٩.

يعطي خطاب عبد الله عزام حول الجهاد مثالاً حول التناسق بين أبعاد تفسّر فعالية وسهولة التحول إلى جماعات كاملة من المقاتلين، يمتزج فيها شباب تركوا المدارس مبكراً، شباب آتون من الأحياء الهامشية، سواء كان ذلك في أوروبا أو في المدن العربية، بشباب يتحدّرون من الطبقات الوسطى ومكوّنون في أحدث الجامعات الغربية، كما يمتزج فيها كذلك مسلمون متشبّعون بقيم ومبادئ الوحدة العربية، وشباب غربي دخل إلى الإسلام، ويعتبرون أنفسهم في حرب ضد العولمة.

إذن، هناك ثلاثة أبعاد تشكّل بنية هذا الخطاب حول الجهاد:

ـ **بُعد ثيولوجي كلاسيكي**، نجده في رسالة عبد الله عزام حول الجهاد، حيث نجد دحضاً للتأويلات التي تريد أن تجعل من الجهاد واجباً، وليس ضرورة، مركّزاً بالتالي على فكرة القتال المسلح، فمكوّن التقوى لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون بديلاً من النضال المسلح.

ـ **بُعد سياسي وجيوسياسي** ينطلق من تشخيص دقيق للحالة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للوطن العربي ولهيمنة الأنظمة الدكتاتورية. يقترح عبد الله عزام قراءة جيوسياسية تأخذ مصادرها من الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي وسلوك القوى الاستعمارية غداة الحرب العالمية الأولى، وهي قراءة تطورت بعد موت

عزام، وخاصة بعد حرب الخليج الأولى، واحتلال جزء من أراضي العربية السعودية الذي اعتبره الجهاديون تدنيساً للأراضي المقدسة.

ينبني هذا البعد الجيوسياسي على ثلاث نقاط: دور الولايات المتحدة في الشرق الأوسط، ودعمها للأنظمة الدكتاتورية العربية، واحتلال أرض الإسلام بهدف الهيمنة الاقتصادية ومراقبة حقول النفط.

ـ بُعد رومانسي، ويبدو أنه الأهم في سياق تفسير حداثة الجهادية وإدخالها ضمن الزمن الحالي. فلقد عرف خطاب عبد الله عزام انتشاراً عبر وسائل الإعلام الحديثة، وبعد وفاته استعملت تلك الوسائل لإظهار دور عمل المليشيات العربية في كل من أفغانستان والشيشان والعراق والبوسنة، كما تتغذّى انتحارية الدار البيضاء بالأقراص المدمجة (CD) التي تمّ تصويرها في الشيشان، ما أعطى للجهاد صورة رومانسية ذكّرت بالقتال الذي كان يقوم به غيفارا في أمريكا اللاتينية.

أكثر من ذلك، يمكن اعتبار كلام عبد الله عزام مخاطباً الوجدان، ففي وصفه للقائه بالكومندار مسعود دلالة كبيرة على فاعلية هذا الخطاب. يقول: أكتب لكم من قرية قريبة من بانشير، بعد سفر استمتعنا فيه ولله الحمد بصحبة الشيخ رباني. . . انطلقت القافلة يوم الخميس ٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨ من شاطرال في باكستان، يوم السبت تسلقنا أول جبل يدعى الجبل الأحمق، خمس ساعات ونصف لكي نصل عند رجل مضياف لكل المجاهدين العابرين، هاجسه الوحيد هو الخدمة دون مقابل. . . . في الغد عبرنا ثاني قمة: أربعة آلاف متر، لا يمكن لأي حصان أو بغل أن يقطعها وهو يحمل على ظهره أحداً. . سبع ساعات للطلوع، وثلاث ساعات للهبوط. . . وبعد ذلك قاعدة صغيرة للمجاهدين، كانوا يلبسون بدلاً عسكرية.

لقد قضينا الليلة في الغابة في برد قارس مثلج بعد أن أكملنا أكل لحم ثلاث طرائد اصطادها مستضيفنا. في الصباح غادرنا المخيّم، وعند الظهر التقينا مجاهدين: أبو طه العراقي، وأبو يونس المصري، كان اللقاء حاراً ومعبّراً عن شعور أخوي كبير إلى غاية أن أبا طه أذرف دموعاً كثيرة. قرر المجاهدان أن يرافقانا وأن يتراجعا عن العودة إلى باكستان. أبلغنا أبو طه أن الأمير لا يبعد إلا ساعة من المشي. وحين يتكلم على الأمير، يجب أن نفهم منه أنه يتكلم على أحمد شاه مسعود.

بعد قليل من الوقت ظهر فوق مرتفع أريبور ونجم الدين، وذهبت إلى ملاقاتهم بصحبة رباني. كان بيننا وبين أولئك القادة عناق حار وأخوي. . . كنت هناك كأنني أرى لأول مرة الجهاد يتجسد في فيلق من مئة جندي، مدججين بالسلاح، فخورين بدفاعهم عن هذا الدين الذي يوحّدنا تحت شعار واحد: «لا إله إلا الله».

تقدم القبطان لكي يؤدي السلام العسكري للشيخ رباني، وبعد كلمة ترحيب من رفيق مسعود، قام رباني بإلقاء خطاب طويل، ثم قام بتقديمي.

أخذت الكلمة لكي أعبّر عن دور الجهاد في نهضة الإسلام، كان لقاءً عظيماً لم نسمع فيه سوى كلمات «الله اكبر» وصراخ الفرح.

بقي شاه مسعود صامتاً. ركبنا أحصنة وتوجهنا كلنا نحو القاعدة. في الطريق بقي شاه مسعود يتكلم مع رباني، بينما كان عبد الله أنس يترجم لي.

وفي محاولة للمزاح قلت لرباني: قل لمسعود أين ذهب لحمك؟ (لم يتبق لديه سوى روحه وجلد لاصق على العظام) .

إن التكلم على حياة شاه مسعود، عن معاركه وقتاله ضد الروس ومواجهته للبرد والثلج . . . يضع القارئ في وضعية مشارك في ملحمة جميلة، لا يوجد فيها الإسلام، وهو المرجعية المشتركة، إلا بشكل متقطع. إن هذا السرد والرغبة في المشاركة في الملحمة التي يولّدها هي نتيجة ليس لخطاب عالم، وإنما لخطاب شعري وشاعري. وهذا ما يجعل البحث الرومنطيقي في محور فهم ميكانيزم افتتان المترشحين للجهاد، مما يدفعنا إلى التعامل بنسبية وفردانية في سياق فهم المشوار الجهادي الذي كنا نفترض أنه مؤسس فقط على أساس ثيولوجي لإسلام راديكالي، مشغف بالحرب.

إن التحليل الذي أخضعنا له كلام الجهاديين يمكّن من استغلال كل الأبعاد الجمالية والشعورية للسرد، فعلى رغم قوة حجة الوعد بالجنة، فإنها لا تكفي لتفسير نجاح عملية تعبئة آلاف الشباب لفائدة الجهاد. إنها الرغبة في تقاسم مصير الشجعان ومواجهة أوجه اللاعدل في العالم، هي العوامل التي تساهم كثيراً في جذب شباب الطبقات الوسطى، فكل خطاب يستطيع أن يلعب على هذه الرافعة لا بد من أن تكون له فعالية عالية، وسيبقى كذلك ما دامت الدول نفسها تعزّز مثل هذا الخطاب في التعبئة لنفسها.

يبقى مشروع دراسة الميكانيزمات التي تؤدي إلى بناء صورة الجهاديين في الداخل صعب التفكيك، لكن الباحث عبد الحكيم أبو اللوز تمكّن من ذلك بشكل لامع، فقد بحث عبر مسح عميق للمجتمع، وعن طريق وضع اليد على مؤشرات تعضد أطروحة سهلة، ولكن مفزعة: التيار السلفي هو وليد مجتمعه.

محمد الطوزي

الدار البيضاء

مقدمـــة

أولاً: موضوع البحث وأهميته

عادة ما تعاني الدراسات في علم اجتماع الدين صعوبة تحديد الموضوع، حيث لا يعسر عليها اكتشاف الطرق التي تتشكّل فيها التجارب الدينية المتغيّرة فحسب، ولكن لا يتضح لها أيضاً ما هي نوعية الأشياء التي يجب أن تلاحظها حتى تعرف ذلك التغيّر وتحدّد اتجاهاته[1].

تتزايد حدّة هذه الصعوبات بالنسبة إلى موضوع الحركات السلفية، الذي يمكن اعتباره دون مبالغة موضوع الساعة بلا منازع، فهل يتعلق الأمر بظاهرة شاذّة وتافهة من حيث الأثر والعدد والمحتوى، كما زعم وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربي مستبقاً أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ الإرهابية في الدار البيضاء[2]، ولا يستأهل، بالنتيجة، أن تكون موضوع تقاس على أساسه تحوّلات التجربة الدينية في المغرب؟ أم أن المسألة أضخم من ذلك بكثير، بما قد تمثله من مؤشر إلى وجود حركات اجتماعية تروم إحداث تغيّرات في الفكر والسلوك والعلاقات الاجتماعية، ودالة بقوة على حركية ما فتئ يعرفها حقل التديّن في المغرب.

تزداد الصعوبة في تحديد الموضوع بالنظر إلى الظرف التي تجري فيه الدراسة، فقد أثارت أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات المتحدة الأمريكية انتباه العالم إلى هذه الحركات، واعتبرت العديد من الأوساط أن المذهبية التي تعتنقها هذه التنظيمات مسؤولة أدبياً عمّا جرى، لأنها وفّرت المرجعيات النظرية التي أطّرت تلك الأحداث، كما اتهمت العديد من تلك الحركات بالمسؤولية المباشرة لتوفيرها

(١) كليفورد غيرتز، **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التطور الديني في المغرب وأندونيسيا**، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ١٣.

(٢) انظر حوار أحمد التوفيق مع: **أسبوعية الصحيفة** (٩ أيار/مايو ٢٠٠٣).

الدعم اللوجستي والترسانة البشرية بغرض تنزيل البعد المعياري للمذهبية السلفية على أرض الواقع. لذلك، أصبحت الظاهرة مثار اهتمام كبير، وموضوعاً ترسم في ضوئه الاستراتيجيات الدولية، وتوضع السياسات العامة الوطنية، خصوصاً بعد تكرار تلك الأحداث في أكثر من بلد، بما فيها البلدان العربية والإسلامية.

وبقدر ما استأثرت هذه الظاهرة بالاهتمام الدولي، أنتجت طلباً اجتماعياً كبيراً لفهمها وفهم مسبّباتها(٣). والظاهر، أنه عوض أن تنصرف المجهودات الرامية إلى إشباع هذا الطلب بالاشتغال العلمي والموضوعي الهادئ حول هذه الظاهرة، احتلت الساحة من قبل العديد من التقارير الاستخباراتية والطروحات السياسية والصحافية(٤)، التي وإن ساهمت في إلقاء بعض الضوء على الظاهرة انطلاقاً من أهدافها الخاصة، فإنها زادت من حدّة الجدل الاجتماعي والفكري السياسي حولها. وكان لهذا الأمر العديد من النتائج غير المحمودة من الوجهة العلمية، ليس أقلها سوى مناقشة المذهبية الدينية التي تعتنقها هذه الحركات والسلوكيات المرتبطة بها، ممّا أدى في نهاية الأمر إلى توسيع الخطابات المعيارية على حساب القراءة العلمية(٥).

تنبع أهمية البحث، إذن، من أنه يطمح إلى أن يكون جسراً للتبادل بين البحث الأكاديمي والطلب الاجتماعي الذي قد لا تسعفه المقاربات الأخرى في الوصول إلى فهم واقعي وهادئ لظاهرة الحركات السلفية، فقد تنجح المعالجات الصحافية والسياسية في معالجة بعض جوانب الظاهرة، خصوصاً في ظلّ ظروف أمنية محلية وعالمية تتطلب الكثير من الشجاعة والجرأة للانخراط في مغامرة تروم الدراسة العلمية للظاهرة، ولكن تلك المعالجات تبقى عاجزة، بحكم طبيعتها ونوعية أهدافها، عن تقديم عرض موضوعي وهادئ لمكوّنات هذه الحركات وأسباب نشأتها واتجاهات تطورها.

---

(٣) Françoise Champion et Martine Cohen, «Les Sociologues et les problèmes des dites sectes,» *Archives des sciences sociales des religions*, no. 96 (octobre- décembre 1996), p. 5.

(٤) أجرت مؤسسة «راند» البحثية الأمريكية تقريراً عام ٢٠٠٤ عرضت فيه وجهة نظر أمريكا في التعامل مع الجماعات الإسلامية النشطة في الوطن العربي، ومن بين التوصيات التي تضمنها «دفع الصحافيين للتنقيب والبحث في جميع القضايا المهنية التي يمكن أن تشوّه الأصوليين وتنال منهم، مثل الفساد والنفاق وسوء الأدب». انظر النص الكامل للتقرير في: **الصحيفة** (٣ آذار/ مارس ٢٠٠٦).

(٥) باستثناء الصحافة المستقلة التي حاولت أن تقدم رواية أخرى انطلاقاً من تحري مسارات الانتحاريين وممارسة دور نقدي تجاه سلوك الدولة والأحزاب، فإن الصحافة الحزبية في عمومها ظلّت مرتبطة بالرواية الرسمية من خلال استعمالها لغة إقصائية وشمولية كنعت المتابعين بالمتطرفين أو الإرهابيين قبل أن تقول المحاكم كلمتها فيهم، انظر: محمد العربي المساري، «التغطية الإعلامية لانفجارات ١٦ مايو بالدار البيضاء،» **وجهة نظر** (الرباط)، العدد ٢١ (شتاء ٢٠٠٣).

وفي المغرب، ازدادت حدة هذا الجدل مباشرة بعد أحداث ١٦ أيار/مايو المذكورة آنفاً، إذ اكتست أغلب المساهمات طابعاً سجالياً صريحاً استهدف توجيه الاتهام أو ردّه. لذلك كانت هذه المساهمات عبارة عن ردود وردود على الردود، غير مبنية على معرفة موضوعية أو براهين علمية، ممّا أدى إلى انطباع أغلبها بالطابع الأيديولوجي الذي تسيطر عليه الدعائية الحزبية الضيّقة.

لكن، بقدر ما يقدّم الطلب الاجتماعي لفهم الظاهرة والعوز العلمي المسجل في ما هو موجود من مساهمات حولها الحوافز الكافية للقيام بدراسة حول الظاهرة، يطرح ذلك عوائق أولية تتصل بإشكالية الموضوعية، فإلى أي حدّ يستطيع الباحث ضمان الاستقلالية لموضوعه، في الوقت نفسه الذي يجب عليه استحضار هذا الجدل باعتباره ظاهرة يجب قياس تأثيرها في مجريات الأحداث؟ وكيف يمكن ضمان علمية العمل، وخاصة أن مساهمات الصحافيين وركوب السياسيين للموضوع أضفت عليه إشهاراً قوياً؟ كيف يحول دون أن يكون عمله خارج الرهانات المختلفة للعديد من الأطراف ذات الارتباط القوي بهذه الظاهرة[٦]؟

ولقد اختارت هذه الدراسة تناول موضوع الحركات السلفية في المغرب من منظور سوسيولوجي. مستهدفة قراءة هذه الحركات كظاهرة اجتماعية وثقافية ونفسية، ثم قياس حجمها الحقيقي ومدى حضورها وسط الشرائح الاجتماعية، وقدراتها على الاستقطاب والتعبئة المذهبية، إذ لا ينبغي للبحث العلمي أن يعتبر الاهتمام الذي حظيت به من قبل السياسات الدولية والوطنية مؤشراً كافياً إلى أهمية الظاهرة، لأن ذلك لا ينهض معياراً على كونها ذات شأن من حيث المعطيات السوسيولوجية بالضرورة[٧]، بل لا مناص له من النزول إلى الحالات الميدانية، وتتبع أساليب البحث الجزئية الصعبة المسار حتى يتمكن من قياس تلك الأهمية.

ومنذ الثورة الإيرانية ظلت الدراسات المتعلقة بالإسلام تهتم بالحركات الإسلامية، بيد أن هذه الدراسة التي نقترحها في هذا البحث تعطي بديلاً يركّز على حركات إسلامية أخرى أصبحت تحظى بالمساندة والدعم الشعبي، وتشكّل في الوقت نفسه قسماً من الخلفية التي يمكن من خلالها فهم الآراء الإسلامية المتطرفة بصورة أفضل.

فالحركة الإسلامية لا تمثل كل الحساسيات الإسلامية في المجتمع الإسلامي،

---

(٦) Champoin et Cohen, «Les Sociologues et les problèmes des dites sectes,» p. 6.

(٧) أوليفييه روا، عولمة الإسلام، ترجمة لارا معلوف (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣)، ص ٢٥.

وإنما تزامن طفور نخبها مع نشأة وجهات نظر أخرى مخالفة تسعى إلى تحرير الدين من السياسة، والتعبير عن الذات في صيغة غير سياسية وعبر المطالبة بمجالات دينية مستقلة[٨]، لكنها ساهمت إلى حدود متفاوتة في صياغة بعض الطروحات التي بقيت على هامش الأفكار الإسلامية التي حظيت بالقسط الأوفر من الاهتمام السياسي والإعلامي والأكاديمي.

كما يسعى هذا العمل إلى إثراء البحث حول الإسلام المغربي وفهمه من خلال فهم بعض مظاهر التديّن العام (التديّن المدني)[٩]، الذي يعبّر عن نفسه ومناسباته وأتباعه وطقوسه ونخبه بطرق متنوّعة ومتعدّدة غنية، لا تنجح المشاريع التي تنسج لتؤطر الحقل الديني في المغرب، سواء صدرت عن الحركات الإسلامية أو عن الدولة في ترجمتها على الدوام.

كما يندرج هذا البحث في إطار تعميق المعرفة الميدانية بمختلف تمظهرات الحياة الدينية للمغاربة، خطابات كانت أو ممارسات، ويرجو تحقيق القرب من الواقع الاجتماعي وأنواع التعبير المذهبي التي تتلبّسه، فإذا كان المضمون الديني في المغرب يبثّ بأشكال متعدّدة ومتنوّعة، فإن من المهم بمكان القيام بمحاولات تروم القرب من مختلف التعبيرات الدينية في علاقتها بالتغيّرات التي يعرفها المجتمع.

ثانياً: الإطار المفاهيمي

تظهر، في هذا الإطار ثلاثة مفاهيم أساسية تعتمدها الدراسة، لا بد من أن تكون محطّ عناية في هذه المرحلة الأولية والأساسية، وذلك بتحريرها من مضمونها اللاهوتي والتعبير عنها بالمعنى الثقافي ـ الأنثروبولوجي وباللغة السوسيولوجية، وهذه المفاهيم هي:

ـ مفهوم الدين باعتبار البحث يدرس موضوعاً يقع في صميم الظواهر الدينية وتجلياتها الأكثر بروزاً في الوقت الحالي.

ـ مفهوم السلفية باعتباره توصيفاً للحركات التي هي موضوع الدراسة.

ـ مفهوم الطائفة (La Sècte) بما يحيل إليه من دراسات تكون في مجموعها مبحثاً في علم الاجتماع تعتمد عليه الدراسة كتأطير نظري لها.

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٩) المقصود أن البحث يتوجه نحو دراسة جزء من الإسلام العمومي وليس الإسلام الرسمي.

١ ـ الدين كمتغير سوسيولوجي

نظراً إلى المعاني القدسية التي يكتسبها عند المؤمنين به، ولأنه أصبح من الرهانات الكبرى للقوى الاجتماعية، فقد أصبح من الصعوبة استعمال كلمة «دين» في معرض التحليل، لذلك يفضّل الباحثون البحث عن مفاهيم أخرى أكثر تجريداً. وبشكل عام، تتعدّد الصيغ التي يعرّف بها الباحثون كلمة «دين» بتعدّد الحقول المعرفية التي تستعمل فيها، وفي علم الاجتماع الديني، فإن ما يجمع الباحثين هو إضفاء معنى اجتماعي على كل ما يمكن أن يدخل تحت مسمى «الظاهرة الدينية». هكذا يصبح الدين مؤسسة اجتماعية، والعبادة نشاطاً اجتماعياً، والعقيدة قوة اجتماعية[١٠]. مع اعتبار كل هذه العناصر متغيّرات سوسيولوجية، فليس ماهية الدين أو جوهره هو الذي يهمّ في التحليل السوسيولوجي، وإنما كظاهرة تتجلّ في الزمان والمكان، تتأثر بكل ما يحيط بها من عوامل مختلفة، اقتصادية كانت أو اجتماعية أو سياسية أو ثقافية.

هناك مفهومان مركزيان سنستعملهما طوال هذا البحث، لا بد من تكييفهما مع الطابع الاجتماعي لهذه الأخير، بما يكفل الانتقال بهما من الحقل الدلالي الديني والتعبير عنهما بواسطة اللغة السوسيولوجية، وهما: العقيدة والمذهب.

تعني العقيدة الدينية (La Croyance réligieuse) الوسيلة التي يعبّر بها الأفراد والجماعات عمّا يعتبرونه مقدساً. فقد يعبّر عن المعتقدات الدينية بأشكال متعددة قد تصل إلى حدّ التعارض داخل الديانة الواحدة. وباللغة الأنثروبولوجية، يعتبر المعتقد الديني تمثلاً يشرح ويبين طبيعة الأشياء المقدسة والمزايا التي تتمتع بها هذه الأشياء؛ تاريخها، علاقة بعضها ببعض، وعلاقتها مع غيرها من الأشياء غير المقدسة.

وتبقى السمة الرئيسية للمعتقدات الدينية، مقابل أنواع المعتقدات الأخرى كالأيديولوجيات الدنيوية، أنها ذوات مستقلة، وليست نتاج تجارب تقوم على أساس وعي اجتماعي أو تأمل فكري أو ملاحظة تجريبية، بل تقوم على اعتبارات سابقة على ذلك. فليست المعتقدات، بالنسبة إلى الذين يؤمنون بها من طبيعة استقرائية أو براغماتية، وإنما هي دوغما، ليس مفروضاً عليها أن تقدم للعالم أي دليل على صدقيتها، وإنما هو ذاته شاهد عليها[١١].

---

(١٠) غيرتز، **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التطور الديني في المغرب وأندونيسيا**، ص ٢٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ١١١.

أما المذهب الديني (La Doctrine réligieuse) فهو حالة اعتقادية قوامها اكتفاء مجموعة من الناس بما يبلّغ إليهم ـ دينياً ـ من أفكار وتصوّرات خاصة للعقيدة العامة التي تجمعهم مع الآخرين، وتتقوّى هذه التصوّرات وتغذّى بواسطة الاستذكار المتواصل لتشكّل حالة نفسية/ذهنية، وتكون بنية اجتماعية/ثقافية متمايزة من العوالم الاجتماعية الأخرى، فالمذهب ليس مرادفاً ولا قسيماً للدين، بل هو نوع خاص من تجلي الدين في الخارج ولدى الموالين له، على رغم اعتياد المذاهب على ادعاء الأصالة والأحقية الحصرية بالدين.

وبالنسبة إلى مضامين المذاهب الدينية، فإنها تكون قائمة على نسق متكامل من القواعد والمبادئ الحاكمة للاعتقاد من حيث الأصول والفروع، كما تختلف من حيث الأنواع بين من يحمل تفسيرات خاصة لأساسيات الدين العام تتميز ممّا يعتقده معظم أتباعه، ومن يحمل تأويلات خاصة تتصل بالمضمون المادي للعقيدة المتمثل في ما يتصل بما تفرضه من بعض الأحكام الخاصة، كالفرائض وقواعد السلوك، دون أن يصل اختلافه من أساسيات الدين، كما تفهم من طرف عامة المؤمنين بها إلى مبلغ الاصطدام الكلي، وكثيراً ما يفرز التطور التاريخي للمذاهب الدينية جمعاً بين الخاصيتين معاً، إذ يصبح أتباع المذاهب أصحاب رؤية عقدية خاصة، وفي الوقت نفسه، حاملين لتصوّر خاص عن الممارسات التعبّدية التي تقرّرها الديانة، أي أصحاب مواقف من واقع العقائد والممارسات، كما هي معيشة. وأحياناً، يتحول العديد من المذاهب الدينية من مجرد تصوّرات ومواقف دينية إلى مذاهب اجتماعية تحمل تصوّرات عن الكون والحياة والعلاقات الاجتماعية ترسم من خلالها صور مجتمعات بديلة، ويقع تبني هذه التصوّرات من طرف حركات اجتماعية أو مؤسسات رسمية.

على أن ما يهمّ الباحث في علم الاجتماع الديني عند تناوله للعقيدة والمذهب الدينيين في معرض التحليل ليس مضمونهما الثيولوجي، ولكن كتمثلات تعطي للفعل الاجتماعي معناه، تؤسسه، وتمدّه بالطاقة الضرورية له لتجعله فعلاً تعبوياً وتحريضياً، مما يوفر الإمكانية للتعامل معهما كظاهرتين اجتماعيتين ونفسيتين، وأن يقرآ قراءة تفسيرية ونقدية.

٢ ـ السلفية، فوضى مفاهيمية

يعتبر مفهوم السلفية من المفاهيم التي يعسر ضبطها لفرط استعمالها في سياقات مختلفة ومتباينة، إذ غدا بسبب التوظيفات المتعارضة التي يتعرض لها، لغماً أيديولوجياً معرضاً للانفجار في أي لحظة ليلحق بالباحث أضراراً بالغة. ليس

أقلها سوى الانسياق وراء المسلمات الضمنية التي قد يكتسبها المفهوم عند القوى الاجتماعية التي تتبنّاه.

في مواجهة هذا العائق الأولي، يفضل العديد من الباحثين توسيع الحقل الدلالي للمفهوم للتمكّن من إدخال مختلف السياقات التي يستعمل فيها في مجالات دراساتهم، ومثل ذلك، التعريف الذي ينظر إلى السلفية على أنها «دعوة سياسية أيديولوجية تستهدف صياغة الحاضر والمستقبل وفق صورة مثالية متقطّعة من الماضي، الذي يعتقد أنه أفضل العصور الإسلامية وأولاها بالاقتداء»[١٢].

ومنها، أيضاً، من ينظر إلى المفهوم على أنه يحمل «مشروعاً للإصلاح العقائدي والاجتماعي، تبلور في البداية مع ابن تيمية وابن القيم الجوزية كردّ على ما اعتبر انحرافاً في فهم العقيدة الإسلامية، وفي تأويل النصوص المقدّسة. وبعد ذلك بقرون، استعادت حيويتها على يد محمد بن عبد الوهاب لتقاوم ما اعتبرته تسرباً لأشكال الوثنية في العقيدة وقواعد التعبّد، ثم تحوّلت إلى أرضية فكرية لمعظم حركات الإصلاح الفكري والسياسي التي شهدتها المنطقة السنّية للعالم الإسلامي»[١٣].

ويتضح من التعريف الأخير أنه يضع السلفية في مصاف أحد الأنساق الفكرية الموجودة في التعامل مع الإسلام، ويمكن تسميته بـ «النسق النصّي»، فقد بدأت في شكل اجتهاد فردي لتتحول إلى مذهب ديني، ثم إلى مدرسة فكرية تعتمد النصّ القطعي في مقاربة الظواهر والأشياء، متمايزاً في ذلك من الأنساق الفكرية الأخرى، وهي:

ـ النسق المقاصدي (الإسلاميون).

ـ النسق التأويلي (المتصوفة والشيعة).

ـ النسق التاريخي (المفكّرون الجدد)[١٤].

---

(١٢) صلاح الدين الجورشي، «التأثيرات السلفية في التيارات الإسلامية المعاصرة،» في: محمد عمارة [وآخرون]، إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر؛ ٢ (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١)، ص ٢٠٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(١٤) يندرج تحت المقاربة التاريخية أسماء عديدة لعل من أهمها: كريم سورش، محمد أركون، فضل الرحمان، أمين الخولي، محمد خلف الله، نصر حامد أبو زيد، عبد المجيد الشرفي. حول هذا التيار من الفكر، انظر: Rachid Benzine, *Les Nouveaux penseurs de l'Islam*, l'islam des lumieres (Paris: Albin Michel, 2004).

على رغم حذاقة التعريف السابق وفائدته في تمييز السلفية باعتبارها نسقاً فكرياً من باقي الأنساق الأخرى، فإنه يسبّب مشاكل عديدة بالنسبة إلى الدراسة السوسيولوجية الجزئية، بسبب ما يحمله من تعميم. لذلك، فإن التقليص من معنى مفهوم «السلفية» يعدّ خطوة منهجية أساسية، ليس بغرض حصره في بعد وحيد، وإنما مجرد التقليل من مداه بشكل يستبعد من حقله الدلالي، قدر الإمكان، كل ما قد يرتبط به من مضامين لا تدخل في مجال اهتمام الباحث. وباختصار، يتعلق الأمر، إذن، بنوع من الانكماش المفهومي الذي سنسلكه لصياغة تعريف براغماتي (Définition pragmatique) يروم التحديد الدقيق والمباشر للسلفية التي ستكون محل الدراسة، وذلك اعتماداً على مضمونها الأكثر بروزاً، وهو تعريف تقاس مردوديته بحسب قدرته على تيسير تناول الموضوع من الوجهة السوسيولوجية.

انطلاقاً من هذا الحذر المنهجي، تنظر هذه الدراسة إلى مفهوم السلفية على أنه يرمز إلى نزعة احتجاجية على التطويرات التي طرأت على مستويين من المستويات الأساسية للدين، وهما المستويان الفكري والتعبّدي، فقد تهتم بعض هذه النزعات السلفية بعملية إعادة تقنين الدين على المستوى العقدي، هادفة إلى الترشيد الميتافيزيقي والأخلاقي للعقائد، كما هي موجودة بالفعل، وقد تنصرف نزعات أخرى إلى إعادة تقنين الشعائر الدينية، بتوحيد نماذجها، كلماتها، إشاراتها، وإجراءاتها، لكي يحافظ على النشاط الشعائري الأصلي في مواجهة البدع المستجدة.

وقد وضع ماكسيم رودنسون نموذجاً مثالياً لنشأة النزعة السلفية يقول: «يحصل برود وفتور في الأيديولوجيا الدينية بين حين وآخر، وذلك بسبب اصطدام النظرية بقساوة الواقع، ولهذا السبب يجد القادة والكوادر والكثيرون من أفراد القواعد أنفسهم مدعوين إلى إحداث نوع من «المراجعة المستمرة» التي يخفونها تحت ستار الإصلاح، وعندما يصبح التفاوت كبيراً جداً بين هذا التعديل أو المراجعة والمنطلقات الأولية للدين، فإنه يوجد دائماً بعض المؤمنين الذي ينهضون ضد هذه الخيانة»[١٥].

---

(١٥) ماكسيم رودنسون، «ظاهرة التزمت الإسلامية والمحافظة في كل مكان: محاولة إيضاح،» ترجمة هاشم صالح، الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٢ (١٩٨٥)، ص ٣١. ولعله من المفيد التذكير بالتمييز الذي يجريه رودنسون بين السلفية أو المحافظة المحدودة المرتبطة بالنصوص، ولكنها لا تستطيع إبعاد التغير تماماً، وبالتالي إعادة أفكار المؤسس أو المؤسسين كما كانت في الأصل، وبين المحافظة الذكية وهي نوع من التجديد المموّه ـ كما يقول ـ إذ تدخل رغم محافظتها على النصوص والرموز عناصر جديدة تتوافق مع العناصر المقدسة في البناء الأيديولوجي، انظر: ماكسيم رودنسون، الماركسية والعالم الإسلامي، ترجمة كميل داغر (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٤)، ص ٧٧ ـ ٧٩.

على أن أصواتاً كثيرة تعالت عبر التاريخ الإسلامي حاملة هذا المشروع، وبرز مصلحون متعدّدون على مدى حقب هذا التاريخ، كما برزت حركات اجتماعية عديدة حاولت إحداث تغيّرات في الفكر والسلوك والعلاقات الاجتماعية بناء على هذه الرؤية (محمد عبده، الأفغاني، علال الفاسي. . .)، كما أن هناك مجموعة التنظيمات الدينية المعاصرة التي تستغرق هذه الأهداف جزءاً من مشاريعها الإصلاحية، لكن سقف البناء الأيديولوجي وأفق العمل الميداني عند أولئك المصلحين وتلك التنظيمات لا يتوقف بالضرورة عند تلك الأهداف، بل يتعدّى ذلك بكثير لتمتد إلى اهتمامات أخرى، فلا تكون الأهداف السابقة سوى نشاط من بين أنشطة أخرى أكثر أهمية في تحديد الهوية الأيديولوجية لمختلف الناطقين باسم السلفية.

وعليه، فإن اهتمامنا سينحصر في الحركات التي يتوقف فهمها للسلفية عند التعريف الذي استعرضناه، مستبعدين من مجال الدراسة غيرها من الحركات، وكذلك المصلحين الذين يمارسون الدعوة باسمهم الخاص ودون أي انتماء تنظيمي. لكن الأمر ما زال مفتقداً إلى الإطار الضابط، بدليل وجود كثيرين من المنتسبين إلى السلفية تختلف مواقفهم من الواقع إلى درجة التناقض أحياناً. كما قد تختلف مجموعة من الدعاة في مسالكهم الدعوية ومناهجهم الحركية مع تبنيهم جميعاً للسلفية، وبذلك يكون التمييز بين التيارات التي تتجاذب السلفية بالمعنى الذي حدّدناه أحد المهام الأساسية لهذا البحث.

٣ ـ الطوائف كحركات تدين اجتماعي

تتجلّى التيارات السلفية موضوع دراستنا وتتمظهر في حركات دينية ذات طابع طائفي، لذلك يجدر بنا تعريف نوع التديّن السائد عند هذه الحركات.

يعتبر التديّن الطائفي نمطاً من الدين يحاول ضمان الاستقلالية تجاه العلاقات الاجتماعية السائدة؛ إنه تدين راديكالي تتبنّاه بعض الحركات الاجتماعية لرفض المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وللنزوع إلى الحفاظ على أقصى حدّ من الحرية تجاه ما درج عليه المجتمع الرسمي من عادات وسلوكيات دينية، مستوحياً طقوسه الخاصة من مذهبية دينية أخرى، أو من تأويل مختلف للديانة الرسمية.

لا يعني ذلك أن هذا النمط يريد التمرد على النظام القائم، أو أنه يرمي إلى تغييره بطريقة جذرية، بل إن كل ما يسعى إلى تحقيقه هو تجنب «العدوى المتأتية من المحيط»، بمعنى أنه يسعى إلى الحفاظ على صفائه الذاتي وطهارته،

والابتعاد عن كل ما من شأنه أن «يلوّث» مسلماته العقدية والسلوكية[١٦].

بهذا المعنى، تمارس الطائفة الدينية تأثيراً غير مباشر في المجتمع من خلال تقديمها نموذجاً حياتياً بديلاً أكثر عدلاً وانسجاماً من النموذج السائد. ومن هذه الزاوية، يمكن اعتبار الدين الطائفي بعداً إيجابياً في المجتمع، بحيث إنها تعيد الأمل إلى الأفراد، وتساعدهم على معاودة الإحساس بالانسجام مع العالم، كما ترسمه لهم الطائفة. ولكن في الوقت ذاته، يعمل هذا النمط من التديّن على تعزيز الانسحاب والتقوقع داخل الذات، والاكتفاء بالخلاص والطهارة الفردية، دون الاهتمام بالآخرين، أفراداً أكانوا أم جماعات. وهنا يكمن الجانب السلبي لهذا النمط، إذ إنه يحاول تفادي الدخول في علاقات مع الأفراد والجماعات الخارجية، ويحشر الفرد داخل بوتقة من الصفاء الذاتي، الأمر الذي يجعل من معتنق هذا النمط من التدين، فرداً مكتفياً بذاته، بأفكاره، وطهارته[١٧].

لذلك، فإن من أهم سمات هذا التدين الطائفي، صياغته لرموز دينية جديدة وتصوّرات مذهبية خاصة ذات أبعاد اجتماعية وسياسية، وإن كانت منطلقة من مستندات دينية. وعلى أساس هذه التصوّرات، تعمل على تعبئة فئات متعدّدة وشرائح اجتماعية مختلفة.

وقد اجتهد الباحث الأمريكي براين ويلسون في موضوع الطوائف الدينية، حيث قام بدراسة مقارنة لوضعية العديد من الطوائف في أمريكا الشمالية، وخلص إلى تصنيف حدّد بموجبه سبع طبقات، تندرج واحدة منها ضمن اهتمامنا، وهي الحركات الوعظية (Les Sèctes conversionistes)، يتعلق الأمر «بطائفة نموذجية للمسيحية الإنجيلية الملتزمة، تتميز بنظرة فريدة إلى العالم، حيث تؤكد أن هذا الأخير فاسد بحكم فساد بني البشر. وعليه، يمكن تغيير العالم إذا قمنا بتغيير البشر. . . وتمكّن الأنشطة المميزة لهذا النوع من الطوائف الإحيائية بالدعوة العمومية. . . ويغلب على الأجواء العامة داخلها الطابع الانفعالي العاطفي، دون أن يصل أفرادها إلى درجة الزهد[١٨]، ففي حالة الطوائف

---

(١٦) عبد الباقي الهرماسي، «علم الاجتماع الديني: المجال، المكاسب، التساؤلات،» ورقة قدمت إلى: الدين في المجتمع العربي (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٢٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٨) وقد اعتمد الباحث محمد الطوزي على هذه النظرية في دراسته لجماعة التبليغ. انظر: Mohammad Tozy, «Champ et contre champ politico- religieux au Maroc,» (Thèse de doctorat d'Etat, Aix - Marseille, 1984), pp. 302-334.

المسيحية، تشدّد النصوص المستحدثة على تشجيع الدعوة والوعظ الإنجيلي في العالم كله»[١٩].

ثالثاً: الطوائف الدينية، التراث النظري

يرمي هذا الفصل إلى القيام بمسح للمساهمات العلمية التي توفرت بصدد الطوائف الدينية، ويحاول في الوقت نفسه، أن يقرأ، نقدياً، مختلف محاولات علماء الاجتماع في السنوات الأخيرة لفهم هذه الظاهرة. وتشمل هذه القراءة مستويين: المستوى النظري والمنهجي، والمستوى الميداني. كل ذلك في أفق توظيف هذا التراث لمقاربة موضوع هذه الدراسة.

١ ـ الاتجاهات التقليدية

ظهر الاهتمام بالحركات الدينية ذات الطابع الطائفي منذ الفترة الذهبية لعلم الاجتماع الديني، حيث ظهرت أعمال الآباء المؤسسين لهذا الفرع من علم الاجتماع العام، وعلى الخصوص في أعمال ترولتش (Troeltsch) وفيبر (Weber).

ففي إطار تصنيفه للكنائس والفرق الدينية السائدة في العالم المسيحي، رأى ترولتش أن الطبقات الدنيا هي التي تكون منبع الاستقطاب بالنسبة إلى الفرق الدينية، فالظلم الاجتماعي وعدم المساواة من الجوانب الأساسية في خلق الظروف السيئة للإنسان. لذلك، فإن التوتر بين الكنيسة والفرق الدينية سوف يستمر طالما استمرت المسيحية في الوجود[٢٠].

أما فيبر، فركّز، تماماً كما كان الشأن بالنسبة إلى ترولتش، على الفروق التي أصبحت تميّز بين الكنيسة والطائفة، فقد تحوّلت الكنيسة من مؤسسة تعمل في سبيل النعمة والخلاص، إلى مرفق للاستئمان يتلقى مساهمات أعضائه الإلزامية من حيث المبدأ، دون أن يكون في وسعه إثبات شيء في ما يتعلق بفضائل أتباعه، كما كان الأمر من قبل. وفي مقابل هذا التحوّل، تأسست الطوائف الدينية لتقوم مقام الكنيسة في تأدية واجباتها، بما هي تجمّع طوعي وحصري

---

(١٩) Bryan Wilson, «Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative,» *Archives des sciences sociales des religions*, no. 16 (1963), pp. 49-63.

(٢٠) للمزيد، انظر الفصل المخصص لترولتش في: Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime, *Sociologies et Religion: Approches classiques*, sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses Universitaires de France, 2001).

معزول عن العالم يضمّ المنتسبين إليه دينياً في نظام أخلاقي شديد الصرامة[٢١].

انطلاقاً من هذا النموذج الإرشادي الذي يقابل بين الكنيسة والطائفة، تناسلت الأبحاث هادفة إلى بيان أثر هذا التقابل في الحياة الاجتماعية. وكانت النتيجة، السريان بهذا التقابل إلى حدود قصوى وقع التمييز فيها، هذه المرة، بين الطائفة والبنية الاجتماعية ككل، إذ غالباً ما نظر علماء الاجتماع إلى الطوائف الدينية على أنها مشكلة اجتماعية، من خلال مقابلتها مع البنية والحركة الاجتماعيتين، بحيث اعتبرت الطوائف الدينية بعيدة عن طرق العمل الديني المألوفة، وتمثل التوجّه الذي يواجه البنية الاجتماعية. علاوة على ذلك، فإن الطوائف الدينية لا تتمتع بصفة الديمومة والاستقرار التي تميّز الهياكل المكوّنة للمجتمع؛ إنها ليست مجرد مظاهر موازية لأنماط التديّن المألوفة، وإنما مؤشرات غير عادية إلى أوضاع اجتماعية غير عادية[٢٢].

كان لهذا المدخل في التحليل كبير الأثر في صياغة الإشكاليات التي طرحها علماء الاجتماع آنذاك حول الطوائف الدينية، فقد كانوا يريدون في مستوى أول، اختبار فرضية الطابع الاستثنائي لهذه الطوائف، من خلال اكتشاف مصدر ما يشاع من عدم تلاؤم البنى الدينية التي كان يعتقد أنها تحتاج إلى حركة تصحيحية أو إصلاحية. ثم كانوا يريدون، في مستوى ثانٍ، أن يعرفوا لماذا يساند البعض هذه الحركات، ثم التوصل في مستوى ثالث، إلى إدراك في أية ظروف تستطيع هذه الطوائف أن تتخلص من طابعها العابر. فالواضح، إذن، أنها خطط بحث مؤسسة على اعتبار الطوائف مشكلة من وجهة النظر السوسيولوجية. ومما له دلالة على تقليدية هذه النظرة، أنها لا تختلف في شيء عن الآراء التي يتداولها مناضلو الأديان حول المجموعات التي ينتمون إليها، فالمقابلة بين البنية الاجتماعية والحركة الدينية هي السمة المميزة لوجهات النظر الشخصية عند الأعضاء حول معنى مجموعاتهم الدينية وتطورها[٢٣].

إن توصيف هذا الاتجاه بالتقليدي، ليس دلالة على سبقه الزمني فحسب، بل

---

(٢١) للمزيد، انظر الفصل الأخير من كتاب: Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduction inédite et présentation de Isabelle Kalinowski, 3ème éd. (Paris: Flammarion, 2002), pp. 305-342.

(٢٢) جيمس أ. بكفورد، «تأويل الحركات الدينية،» في: **أبعاد الدين الاجتماعية**، تعريب صالح البكاري؛ إشراف عبد الوهاب بوحديبة (بيروت: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥)، ص ٥٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٥٢.

كذلك، على إمداداته في الأبحاث المعاصرة، فقد بقيت هذه الأخيرة محتفظة بالفرضيات السابقة، محاولة تأكيدها بالانصراف إلى دراسة جوانب أخرى من الظاهرة، وأهم هذه الجوانب، تتبع ظروف الملتحقين حديثاً بالطوائف، وتفسير ما يلاقيه هؤلاء من حرمان وإحباط قبل انخراطهم فيها (الحرمان النفسي، الخوف من الانحدار الاجتماعي، تفكّك الظروف الاجتماعية، والنشاز المعرفي)[٢٤].

وفي بعض الحالات، ينطوي الاتجاه التقليدي على مسلّمات ضمنية قابلة للنقاش في ما يتعلق بمنطقها، من ذلك مثلاً أنها تنزع إلى اعتبار تلك الطوائف مجرد ظواهر ناتجة من التحوّلات العميقة التي يشيعها المجتمع. إنها مثل تلك الدمى التي توجد يد خفية وراء كل حركة من حركاتها، ولفهم حركة الدمى، يكفي أن نفهم ما يحرّكها من قوى[٢٥].

نتيجة أخرى للطريقة التقليدية في دراسة الطوائف الدينية سوسيولوجياً، وهي أن هذه الطوائف تفقد أهميتها أو طابعها الاستثنائي بمجرد اكتسابها استقراراً عضوياً وبنية مؤسسية قائمة، أي عندما تتحول إلى حركة دينية ذات مكانة معترف بها ومشروعة اجتماعياً. وهو تصور يتقاطع مع آخر سائد في حقل الفلسفة وعند علماء اللاهوت الكنسيين ومؤرخي المسيحية عندما يدفعون بمقولة الحيرة الماورائية، حيث يرى بعضهم أن التعبير الاجتماعي للمسيحي واقع في حلقة لا نهاية لها من تحول الحركات الجذرية إلى تجمّعات محافظة أو العكس.

إن الفكرة العامة التي تتجلّى من هذه النظريات هي أن الدراسات السوسيولوجية للطوائف الدينية كانت تستعين تقليدياً بجملة من الافتراضات النظرية المسبقة ومن العلاقات ذات الطبيعة الارتباطية التي تساهم كلها في تحديد موضوع الدراسة بكيفية متميزة لا محالة، ولكنها حصرية. وثمة في كل هذا التأويل، بطبيعة الحال، ترابط منطقي يضفي على كل ما كتب جانب من الوجاهة العلمية. لكن بعض الاتجاهات وخطط البحث الجديدة قد أخذت تتبلور لتنقل النقاش السوسيولوجي حول هذا الموضوع إلى مسالك جديدة ومستويات أرحب كانت غائبة عن الاتجاهات التقليدية[٢٦].

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٣.

٢ ـ الاتجاهات الحديثة

بفعل التحوّلات التي طرأت على أشكال التعبير الديني في الغرب، خصوصاً في فترة الستينيات في الولايات المتحدة والسبعينيات في أوروبا، بدأت الحركات الدينية تتخذ أشكالاً جديدة وتعبّر عن طموحات مغايرة(٢٧).

كانت النتيجة الأولى للظروف التي أصبحت تعمل فيها الطوائف الدينية، استبعاد النظر إلى التعبيرات الدينية كمؤشرات أحادية إلى وضع اجتماعي عام، بل كمؤشر من بين العديد من المؤشرات الأخرى، بمعنى أن التعبير الديني، في عمومه، لا يتمتع بأية خصوصية تميزه من غيره من المؤشرات السياسية والاجتماعية والثقافية الدالة على وضع معيشي محدد. وفي ذلك، بداية لانهيار الفرضية الحادة التي أقامت تمييزاً جذرياً بين الطوائف الدينية والبنية الاجتماعية.

بدأت النظرة الجديدة في الظهور، في الأبحاث السوسيولوجية الأمريكية أولاً، ثم الأوروبية بشكل متأخر نسبياً(٢٨)، من خلال النقاش حول أهمية ما أصبح يطلق عليه الحركات الدينية الجديدة. ويدل التعبير الجديد على ظواهر غاية في التنوّع، لا تعدو الطوائف الدينية أن تكون سوى أحد مظاهره، ففيها العبادات الجديدة، أو الطرق الجديدة المنافسة للديانات المعترف بها، وكذلك الجماعات ذات الإلهام المشرقي، والحركات الموجّهة إلى الرفع من الطاقة الإنسانية على المستوى الفردي والسيكولوجي(٢٩).

في البداية، كانت الانشغالات الأساسية لهذه النقاشات تتمحور حول إشكالية حدود الظاهرة الدينية في المجتمعات الغربية، من أين تبدأ، وإلى أين تنتهي، فذهب اتجاه إلى اعتبار الحركات الدينية الجديدة بمثابة العامل المعبّر عن إعادة تركيب الحقل الديني، والمؤشر الكاشف عن ظهور شكل من التديّن الجديد

---

(٢٧) Jean Vernette, *Les Sectes*, que sais je? (Paris: Press Universitaires de France, 1990), p. 5.

(٢٨) لم تبدأ المدرسة الفرنسية في الاهتمام بظاهرة الطوائف الدينية إلا في السبعينيات، ومن مظاهر عدم اهتمام الفرنسيين والأوروبيين عموماً بظاهرة الطوائف الدينية عدم وجود مركز بحث متخصص في دراسة الظاهرة، اللهم ما كان من اهتمام مراكز البحث في الظاهرة الدينية عموماً كـ (Center for Studies on New Religions (CESNUR)) في إيطاليا و(Information Network Focus on Religious Movements (INFORM)) في إنكلترا، اللذين أصبحا يخصصان جزءاً من أبحاثهما للموضوع في الأعوام الأخيرة، للمزيد، انظر: <http://www.cesenur.org> and <http://www.inform.ac>.

(٢٩) حول مختلف هذه الظواهر، انظر: Jean Vernette, *Dictionnaire des Groupes religieux aujourd'hui*, collection politique d'aujourd'hui, 2ème éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 1996).

الذي أصبح يعوّض المسيحية في المجتمعات الغربية (لوكمان)[٣٠]، بينما هدف **الاتجاه الثاني** إلى انتقاد الأشكال الكلاسيكية لدنيوية الدين، بعد أن طرح طفور هذه الحركات استفهامات كثيرة حول نظريات علماء الاجتماع بصدد سيرورة العلمنة التي يتجه نحوها العالم (بريان ويلسون)[٣١]. وفي مواجهة هذه الطفرة التي أصبح يشهدها النقاش السوسيولوجي العام حول الحركات الدينية الجديدة، بدأت الأطر النظرية السائدة في علم الاجتماع تتحول في اتجاه اكتشاف أبعاد جديدة في الظاهرة مركز اهتمام هذا البحث، وهي الحركات الدينية ذات الطابع الطائفي.

وعلى رغم أن التوجّه الأساسي لأعمال البحث التي أنجزت في هذه الفترة إلى اليوم بقي ثابتاً، أي مستنداً إلى التمييز (طائفة/كنيسة)، لكنه لم يعد يستند إلى المقولات التقليدية التي تتعلق بالتوتر الماهوي النابع من التعاليم المسيحية بين «البنية» و«الحركة»، أو على اعتقاد أن التجديد الديني يجب أن ينظر إليه على أنه ردّ فعل جماعي على ما يشعر به الأفراد من ألوان الحرمان[٣٢]، بل إن الجديد في الأبحاث المعاصرة هو التخلّص من صرامة التنميط المبني على ثنائية صارمة صنّفت أساسها الطوائف الدينية فيها على أساس معايير: الامتثالية/المعارضة، تجميع/تفريق، قبول العالم/رفض العالم، التي تستمد مرجعيتها من التاريخ المسيحي. وعلى الأرجح، فإن الإشكاليات الجديدة إنما تستلهم اعتبارات نابعة من نظريات سوسيولوجية أعمّ بدأت تؤتي أكلها في الدراسات المعاصرة.

كما بدأت الأبحاث تنتبه إلى التعدد في تجارب الطوائف الدينية المختلفة، وكان للدراسات الميدانية المقارنة كبير الأثر في السير بالبحث نحو هذه الوجهة، إذ إنها بيّنت ما للدين السائد في المجتمع الذي تنشط فيه الحركات الطائفية من تأثير في هذه الأخيرة في ما يتصل بمعتقداتها وأنماط عملها وطرق تنظيمها حتى لو كانت تعمل في إطار ديانة واحدة. كان من نتائج هذا التناول، التخفيف من إطلاقية التصنيفات التقليدية. فعلى سبيل المثال، أعيد النظر في التحليل الذي يعتمد السلوك الانعزالي كمعيار لتمييز الطوائف من الحركات الدينية الأخرى، على خلفية أن هذا السلوك، وإن كان خاصية للطوائف الدينية في ما مضى، فإن المناخ الاجتماعي السائد اليوم أصبح لا يرجّح هذا النزوع، ذلك أن أشكال التضامن

---

(٣٠) انـظـر: Thomas Luckman, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* (New York: Macmillan, 1967).

(٣١) انـظـر: Bryan Wilson, *The Contemporary Transformation of Religion* (London: Oxford University Press, 1976).

(٣٢) بكفورد، «تأويل الحركات الدينية،» ص ٥٣.

العضوية السائدة في المجتمعات الحديثة، والضبط الاجتماعي الممارس من طرف المؤسسات الرسمية لم يعد يرجّح إمكانية الانعزال التام للجماعات الدينية.

تتمثل الطفرة الأخرى التي حققت بها الأبحاث الحديثة، حول موضوع الحركات الدينية الجديدة، في تناول هذه الأخيرة من زاوية علم النفس الاجتماعي، بحيث تم استغلال مباحث عديدة ضمن هذا التخصّص لتوضيح العديد من القضايا المرتبطة بالطوائف الدينية، كمقترب دينامية المجموعات (La Dynamique des groupes)، فكان الانتباه إلى ما للروابط الإحاسيسية (Les Liens affectifs) في تقوية التماهي بين التابعين للطائفة وهؤلاء وزعمائهم. ودور ذلك في عملية التنشئة (Socialisation)، بناء على مذهبية الطائفة وتوجهاتها العقدية[٣٣].

ويمكن، باختصار شديد، تحديد المحاور الأخرى التي اهتمت بها الأبحاث الحديثة في أربعة:

- تحليل أنماط الاشتغال الداخلي.
- دراسة الأبعاد الدولية للظاهرة.
- قياس المشروعية الاجتماعية عن طريق استطلاع الرأي العام.
- الاهتمام بما تثيره من مشاكل متصلة بالحريات الدينية والنظام القانوني العام في البلدان الأوروبية[٣٤].

وفي تقديري، لم تتوصل الأبحاث الحديثة بعد إلى نظرية عامة بهذا الخصوص، بل ظلّ أغلبها ينطلق من النموذج الإرشادي (كنيسة ـ طائفة) مع تطعيمه بفروض، تسمح باستمرار استعماله. فعلى رغم المؤشرات العديدة التي توضح الإضافات التي حققها علماء الاجتماع في دراستهم للطوائف الدينية، فإن التنقيح لم يشمل بالقوة نفسها النظرة التقليدية في تفسير نشأة ونمو الطوائف الدينية، على رغم التجديد الذي لحق بالنتائج المترتبة على توظيف هذه النظرية، بل ظلّ التنميط الفيبري صامداً ولم يفقد بعد نجاعته التفسيرية.

وفي الجملة، يمكن القول إن الأبحاث الحديثة حققت هدفين في: توضيح النقائص الكبيرة التي احتواها المنظور التقليدي كنيسة ـ طائفة وإعادة توظيفه في

---

(٣٣) كمثال على هذا المقترب في دراسة الطوائف الدينية، انظر: Jean Marie Abgrall, *La Mécanique des sectes* (Paris: Payot, 2002).

(٣٤) Champion et Cohen, «Les Sociologues et les problèmes des dites sectes,» p. 7.

حلل جديدة، ثم الانفتاح على النظريات السوسيولوجية العامة[٣٥]، فكانت في مسائل الدلالات الرمزية، تنظيم الحركات، طرق التلقين، التنشئة، النخب، وأنماط السلطة. لقد كانت المداخل بمثابة محاور بحثية جديدة أصبح بفضلها، الاشتغال على ظاهرة الحركات الدينية ذات الطابع الطائفي مسألة معقدة حقاً، لكنها أضحت، في مقابل ذلك، أكثر متعة.

رابعاً: الإشكالية العامة والفرضيات

اهتداء بالخلاصات المستنتجة من التراث النظري المتحصّل بدراسة الطوائف الدينية من جهة، وبالأبحاث التي اهتمت بواقع التجربة الدينية في المغرب من جهة أخرى، ثم بعد المعالجة الذاتية (L'Auto analyse) للمادة التي توفرت بفضل البحث الميداني، توصلنا إلى وضع الإشكالية الذي سيكون محطّ الدراسة والفرضية التي سيختبر قدرتها في تفسير هذه الإشكالية.

١ ـ الإشكالية

بغية الابتعاد عن الجدل الدرامي الذي احتل الساحة الإعلامية والسياسية حول هذا الموضوع، تقوم هذه الدراسة بتأطير البحث في خانة محددة، تعاد فيها صياغة الأسئلة بطريقة تغدو معها الحركات السلفية موضوع الدراسة مؤشراً إلى التحولات التي يعرفها واقع التديّن في المغرب، ذلك أن الممارسات الدينية في المغرب تظهر تعدداً سوسيولوجياً يتعلق بأشكال التديّن الموجودة في المجتمع، فهناك أنماط تديّن وتعبّد متنوعة غير قابلة لأن تحصر في قالب مذهبي محدد، ولكن وسط هذا الواقع المتحول، وجدت حركية أدت إلى إضعاف أنماط التديّن التقليدية، وبروز أخرى أنتجت تصوّرات دينية ورموزاً غير مرتبطة بالبيئة المحلية ضرورة، لكنها مسايرة للواقع الاجتماعي المغربي من حيث اتجاه حركة التديّن إلى حياة دينية مؤسسة على التجربة الشخصية وتحقيق الذات، دون الاهتمام بالمجالات الأخرى، اللهم إلا إذا كان ذلك بغرض سياسي يهدف إلى الحصول على مجال اشتغال حصري تمارس فيه هذه الأنماط من التديّن أنشطته الخاصة.

فهل تترجم الحركات السلفية جزءاً في هذه الحركية التي يعرفها حقل التديّن في المغرب؟

(٣٥) بكفورد، «تأويل الحركات الدينية،» ص ٦٩.

٢ ـ الفرضية العامة

يمكن التعبير عن الفرضية العامة التي أسعى إلى اختبار قدرتها على الإجابة عن السؤال السابق كالتالي:

لا تعتبر بروز السلفية كمعتقد وظهور الحركات المتبنية لها، بأي حال من الأحوال، مؤشراً إلى أي انشطار عقدي أو مذهبي في المغرب على نحو ما تتصور السجالية المجتمعية (La Polémiques sociale)، بقدر ما هي تعبير عن بعض مظاهر التحول السوسيولوجي الذي تشهده أنماط التديّن في المغرب. فقد غدت النماذج الكلاسيكية للتديّن في المجتمع المغربي ضعيفة، ولم تعد تمارس دوراً معيارياً، الأمر الذي يعني بالنسبة إليّ أنها في الطريق إلى أن تغدو كلامية ومتحجّرة وتتجه شيئاً فشيئاً إلى فقدان تأثيرها، ومن ثم تشكّل السلفية محاولة لسدّ هذا الفراغ، ووسيلة لكي يسترجع الدين دوره المعياري، إذ بواسطة هذه المذهبية، وعبر خطابها وأنماط فعلها وتنظيمها، يجد الدين فرصة للمقاومة والتحول والاستيلاء على مواقع ومجالات جديدة بما فيها مواقع التديّن التقليدية.

يمكن تفتيت هذه الفرضية إلى عدة عناصر، تشكّل كل واحدة منها فرضية فرعية تسعف في تفسير أحد جوانب الإشكالية السابقة.

تفترض الدراسة أن الظرفية الثقافية والاجتماعية والسياسية، التي صاحبت ظهور هذه الطوائف وانتشارها، قد ساهمت، إلى حدّ بعيد، في تحديد أنماط تنظيم هذه الحركات، وأساليب اشتغالها، ونوعية خطابها، وطرقها في التعبئة. . . إلخ.

فمن حيث **طرق التنظيم**، تفترض الدراسة أن هذه الحركات قد وجدت في التديّن التقليدي سوق انتداب ممتازة، في ظلّ الضعف الذي يطال البنى النظرية والمادية لهذا التديّن، إذ على رغم استمرار بقاء الممارسات المنحدرة من هذا النمط من التديّن، إلا أنه تعرّض بفعل التغيّرات الاجتماعية إلى انتقاص في حجته الوجودية، ليتحول إلى ممارسات شكلية روتينية غير مشفوعة بالمطلق المرجعي الذي يضمن شرعيتها في الاستمرار. فالتديّن التقليدي لم يعد ينتج بنخبة مثقفة ورموز أو شيوخ ذوي مكانة اعتبارية، بل أصبح مجرد تعبيرات ذات حساسية بالغة تجاه العالم والأشياء. حقيقة، إن هناك بنى وقيماً مستمرة في الذهنية الجماعية، لكنها محرومة من البناء الأيديولوجي الذي يولّد حماسة أصحابها ويدفعهم إلى الحراك من أجلها. ولهذا السبب، تفترض الدراسة أيضاً أن السلفية، عقيدة ومذهباً، هي بمثابة محاولة لإعادة الترتيبات داخل حقل الاعتقاد السائد في

المغرب، بشكل يمكّن الحركات المتبنية لها من شرعنة وجودها كأحد التعبيرات الدينية المتحققة سوسيولوجياً.

تتعضد هذه الفرضية بأخرى تخصّ الخطاب التعبوي لهذه الحركات، ومضمونها أن **الإنتاج الرمزي** للطوائف السلفية، يذهب كله في اتجاه تعزيز هذه الوظائف الجديدة، ففي الوقت نفسه الذي يهاجم أنماط التدين التقليدية، فإنه يوفر للفئات المنبثقة منه أيديولوجيا طهورية (Idiologie puritaine)، أي ثقافة أخرى مغايرة أكثر قدرة على التفسير والتبرير، وإضفاء معنى على الوجود الاجتماعي للأتباع، دون أن تغادر هذه الثقافة المجال الديني في صيغه المحافظة.

كما إن هذه الأيديولوجيا تتقاطع مع أبعاد مهمة في الثقافة الدينية التقليدية من خلال ابتعادها عن السياسة وعدم اهتمامها بقضية العدالة الاجتماعية، عكس ما تفعل حركات الإسلام السياسي. ولضمان الفعالية المطلوبة لبث هذه الأيديولوجيا فإنها تشتغل على الحامل نفسه، أي معاهد التعليم الديني التقليدية التي ما زالت تتمتع بمكانة واحترام وسط شرائح اجتماعية عديدة.

أما من حيث **أساليب العمل**، فيفترض البحث أن الحركات السلفية وجدت إبان ظهورها، ظروفاً ممتازة للعمل والنشاط، فتزامنها مع قيام حركات الإسلام السياسي ذات الخطاب المعارض، والطاعن في شرعية النظام السياسي، والمطالب باحترام المشروعية الإسلامية، جعل منها حليفاً ممتازاً للدولة، ضداً على خاصية الانعزال والتقوقع التي تتسم بها الطوائف من الناحية المبدئية. وتكمن أهمية الطائفة بالنسبة إلى الدولة في كونها تهب لشرائح اجتماعية عديدة مقاومة الشعور بالحرمان الاجتماعي بالانخراط في حميمية الطائفة، وبالتالي معالجة الحرمان على المستوى النفسي عوض استغلاله في الاحتجاج الاجتماعي، فكأننا بالطوائف السلفية هنا تؤدي دور المؤسسة الوسيطة التي تتلقى الحاجة إلى الاعتراف الاجتماعي لتعالجه بطرق شتى تبقى رهينة بحجم الطائفة وقدراتها الاقتصادية. أما أهمية الدولة بالنسبة إلى الطائفة فهي أن الدولة تسمح للطائفة بنطاقات عمل ضيقة.

خامساً: المنهج البحثي

يتطلب استعراض المنهج البحثي العناية بنقطتين أساسيتين، وهما: المحاور البحثية التي تمّت الإحالة إليها لمقاربة الموضوع، ثم الأدوات المنهجية التي استعملت من أجل جمع مادة البحث وأساليب معالجتها.

١ ـ المحاور البحثية

يقصد بالمحاور البحثية ممرّات يهتدي بها الباحث في مقاربة موضوعه، على الخصوص في الحالات التي تكون فيها النظريات المؤطرة للموضوع مرتبطة بسياق ثقافي خاص، ويتطلب تحيينها وملاءمتها مع موضوع الدراسة مجهوداً نظرياً معتبراً، خصوصاً أن هذه المحاور لا تستمد فقط من التراث النظري المتعلق بالطوائف الدينية، كما تمّ استعراضه ومناقشته في ما سبق، بل فيها ما هو مستمد أيضاً من علم الاجتماع العام، وسوسيولوجيا الحركات الاجتماعية على وجه الخصوص، ذلك أن علم اجتماع الدين يبقى مديناً لهذا الفرع من علم الاجتماع العام بالقفزات التي حققها في معرض دراسته لظاهرة الحركات الدينية ذات الطابع الطائفي.

أ ـ تحليل المواضيع الرمزية

إن المقصود بالمواضيع الرمزية بعض المقولات النظرية التي تبثّها هذه الحركات الدينية إلى أتباعها، التي لها وظيفة تزويدهم بمرتكزات رمزية ينظرون من خلالها إلى العالم المحيط بهم، وبالتالي إلى إصدار أحكام على واقعهم المعيش. فالمقصود، إذن، ليست المقولة النظرية بحدّ ذاتها، ولكن تحليل الصياغة الرمزية للمواقف الأخلاقية المستندة إلى مذهبية المجموعة، ودراستها من زاوية تأثيرها في الدلالات الموجودة عند الأتباع وانعكاسات تأثيرها في علاقاتهم الاجتماعية وسلوكياتهم الأخلاقية.

بذلك، لا تتوقف مهمة الباحث في علم الاجتماع الديني عند حدود الاستعراض الموضوعاتي لمذهبية الحركات الدينية التي يدرسها، وإنما يتجاوزه إلى تحليل نظام المعنى المتجسّد في الرموز، ليس بغرض الخوض في ما تثيره تلك الرموز من نقاش ديني أو فلسفي، بل للتعرف على صلة هذه المعاني بالعمليات الاجتماعية، البنائية والنفسية، التي تهدف إلى بناء رؤية للعالم تكون مفصّلة على مقاس تلك المذهبية.

إن دراسة الرموز تستتبع بالضرورة دراسة الأنساق الرمزية، وهذه الأخيرة تقتضي دراسة الكيفية التي تستعمل فيها الرموز من طرف أتباع الحركات السلفية في سياق حياتهم اليومية، بحيث لا يعبّر هؤلاء بكيفية واضحة ومنظّمة عن اعتقادهم. بيد أن الدلالات المحمولة في سلوكياتهم وأقوالهم ـ على علاتها ـ تندرج بالضرورة ضمن منطق اجتماعي فاعل، وإن كان مسكوتاً عنه، ومهمة الباحث الأنثروبولوجي هي إدراك وفهم هذا المنطق الاجتماعي الخفي وإبراز أسسه ومرتكزاته.

ب ـ تنظيم الحركات

اتضح من التراث النظري المتعلق بالحركات الدينية ذات الطابع الطائفي اهتمام بعض اتجاهات البحث الحديثة بمسألة التنظيم. وقد آلت نتائج هذه الأبحاث إلى وضع علاقة سببية بين التنظيم والانتداب، ومفادها أن تنظيم هذه الطوائف هو في حدّ ذاته عامل محدد لما للحركة من إمكانات التطور وانتداب الأتباع. فقد لا تسعف التعبئة المذهبية دائماً في قياس درجة انسجام التنظيم، ولكنه حقل الانتداب نفسه هو الذي يكفل ذلك، ذلك أن الأساس غير الثابت للمنضوين في الحركة يخلق ضغوطاً تتعلق بإعداد البرامج واتخاذ القرارات على كل المستويات، ويجبر المسؤولين على التصرّف ببراغماتية لملاءمة الخدمات والتسهيلات المتاحة[٣٦].

تعزّز الاهتمام بمسألة التنظيم بعد ظهور الطوائف الدينية العابرة للقوميات، فلقد قاد الامتداد الجغرافي للطوائف الأبحاث إلى الاهتمام باكتشاف آثاره في بنية التنظيم. ويمكن بشكل عام تلخيص هذه الإسهامات في فرضية مزدوجة، مفادها أن استقرار الطوائف في مجالات خارج البلد الذي نشأت فيه يدفعها إلى تكوين قوة مادية ورمزية كافية تجعلها تفاوض السلطات المحلية ومختلف القطاعات الاجتماعية، مما يضعها أمام خيارين: فتح المجال لترقية عريضة بين صفوفها، وبالتالي قبول ما يمكن أن ينتج من ذلك من تغييرات في توجّهات المجموعة ومذهبيتها، أو البحث عن مصالحات مع المجتمع بطرق ملتوية، تجعلها في منأى عن مغريات تحويل الأهداف، خصوصاً في الحالات التي تكون مواردها مرتبطة أساساً بالطائفة الأم[٣٧].

كما يسعف تناول الطوائف الدينية من جانب التنظيم في إعطاء الاهتمام بجوانب أكثر فاعلية في تفسير العلاقة بين تنظيم الطوائف الدينية وحركة الانتداب، من حيث إنه يسعف في تفسير تفاوت قدرات الانتداب بين الحركات الحاملة للمذهبية نفسها.

وعلى العموم، تكمن أهمية كل هذه الاستنتاجات في اعتبار أشكال التنظيم الذي تتبناه الطائفة قضية مركزية لا بد من أن يهتم بها كل باحث في هذا النوع من الحركات الدينية، لما لها من صلة قوية بمختلف مجالات نشاط هذه الحركات: طرق الانتداب، وأساليب التنشئة، وأنماط السلطة والمراقبة.

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٥٧.

ج ـ أنماط القيادة

تعتبر القيادة عملية للتأثير في أنشطة فرد أو جماعة من أجل تحقيق هدف معين في وقت معين[٣٨]. ويطرح تحليلها مشكلة معقّدة: كيف يمكن قياس مردودية أسلوب القيادة؟ هل وفق رؤية القائد أو وفق ما يراه المرؤوسون؟

تختلف الإجابة بحسب فروع علم الاجتماع، ففي علم الاجتماع العام، يقع التساؤل حول المعايير الشخصية التي تجعل من الفرد زعيماً. أما في علم النفس الاجتماعي، فيهتم الباحثون أكثر بالعناصر التفاعلية بين القائد والمجموعة لتفسير درجة الفاعلية في عمل القائد[٣٩].

أما في المقاربات الحديثة، خصوصاً منها المدرسة السلوكية الأمريكية (Behavioral Approach)، فنجد ارتباطاً بين دراسة القيادة (Leadership) ودراسة التبعية (Followership)، بحيث لا يمكن دراسة ظاهرة القيادة بمعزل عن الأتباع، فإذا كان القائد هو إلى حدّ بعيد نتاجاً للجماعة، فإنه يتشكل بتطلعات الجماعة وقيمها ومواردها البشرية. وهكذا يكون الأتباع جزءاً من عملية القيادة. وعليه، فالسؤال ما هي القيادة؟ لا يمكن أن ينفصل عن سؤال: ما هي التبعية؟ فهما سؤالان متداخلان لا يكمن الفصل بينهما[٤٠].

يتوخّى بحثنا العمل بهذا المقترب، مما يضع على عاتقنا استخراج الصفات التي يتمتع بها الزعيم، التي تحمل بذاتها قيمة معيّنة، ويتميز بها من الأتباع من جهة، ثم قدرته على محاكاة المجموعة وإنتاج القيم المشتركة، وبالتالي مدى تمكنه من تحقيق انتظارات أتباعه من جهة أخرى. وفي المحصّلة، فإننا سنحاول تفسير القيادة في داخل الحركات السلفية، ليس بالرجوع إلى العوامل الذاتية للقائد فحسب، وإنما إلى الدور الوظيفي للمريدين، أي انتظاراتهم وقوة جذبهم ودرجة إشباع حاجياتهم[٤١].

إن ما يجعل هذا المقترب ذا أهمية بالنسبة إلى موضوعنا، الانطباع الذي

---

(٣٨) حليمة الغراري، **القيادة، نظرياتها وتطبيقاتها: نموذج التدريس** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٦)، ص ٢٨.

(٣٩) J. Jaspar et M. Hewstone, «La Théorie de l'attribution,» traduit de l'anglais par Nelly Stéphane, dans: Serge Moscovici, dir., *Psychologie sociale*, avec la collaboration de J.-C. Abric [et al.], PUF fondamental, 7ème éd. (Paris: Press Universitaires de France, 1984), p. 314.

(٤٠) الغراري، المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٤١) Jaspar and Hewstone, Ibid., p. 317.

رسخته الملاحظة المباشرة، وهو غياب سلطة كاريزمية للزعماء بفعل ما درجت عليه المذهبية السلفية من نهي عن تقليد الأشخاص، والسعي إلى البحث عن الحقيقة مباشرة من النصوص. كما لوحظ بقاء الأنشطة الدينية لهذه الحركة على حالها منذ إنشاء التنظيم، في مقابل نمو قدراتها الاقتصادية المعبأة من طرف الزعيم، التي حوّلت بعض الحركات السلفية إلى مقاولات يستفيد منها الأتباع الذين يزدادون نتيجة لذلك تعلقاً بزعيمهم.

د ـ النخـب

سنعتمد في دراستنا لموضوع نخب الحركات السلفية على التحليل البيوغرافي، وعلى التحليل النفسي، وذلك انطلاقاً مما أمكن تجميعه من ملاحظات بفضل المعاينة المباشرة، وسيمكننا كل ذلك من تصنيف النخب بحسب تكوينهم ومسارهم المهني والدعوي وأشكال قيادتهم. كما سنتوجّه إلى اكتشاف ما لموضوع النخب من علاقة بالعديد من المحاور البحثية الأخرى، مثل تنظيم الحركات، وحقل الانتداب، وأنماط القيادة.

هـ ـ التنشئة الاجتماعية

إن التنشئة الاجتماعية من أهم العمليات تأثيراً في أتباع الحركات السلفية في مختلف مراحلهم العمرية، لما لها من دور أساسي في تشكيل شخصياتهم، فعن طريق صيرورة التعلّم يكتسب الأتباع العادات والتقاليد والاتجاهات والقيم التي يبثّها تنظيمهم. لذلك فإن دراسة الكيفيات التي تنشئ بها الحركات السلفية أتباعها يتطلب على الخصوص التعرّف على مصادر تلقي الأتباع للمذهبية السلفية، وقياس ثقل القيم الاجتماعية السائدة على الأفراد المنضوين تحت لواء الطائفة، وذلك لبيان الإمكانيات التي تتركها هذه الأخيرة لأفرادها، والتي تيسّر لهم التعامل مع محيطهم الاجتماعي؛ كل ذلك في أفق وضع نمذجة (Typologie) لتعاملات الأتباع مع هذا المحيط، بمعنى استخراج المواقف الحقيقية من العالم الخارجي ودرجة انسجامها أو تفاوتها مع المواقف المنحدرة من مذهبية الطائفة.

٢ ـ أدوات جمع المادة وأساليب معالجتها

سيتم استعمال خمسة أساليب لجمع مادة البحث، منها ما يناسب معالجة الوثائق المكتوبة والشهادات الشفوية، ومنها ما يلائم عملية فحص المعطيات الميدانية.

أ ـ تحليل المضمون

يطلق تحليل المضمون على مجموعة من الأدوات المنهجية التي تتسم بالدقة وتخضع لتحسن مستمر، وهو يطبق في سياق تحليل الخطابات بغرض الوصول إلى فهم مضمونها ومتضمنها (Contenu et contant)[٤٢].

يوفر استعمال هذه الأداة مجالاً واسعاً للتعبير عن الصيغ التي تعبّر بها الحركات السلفية عن أفكارها، بما هو أسلوب صوري يولي الأهمية للعناصر السياقية والأسلوبية أكثر من معنى الكلام ذاته، فعلاوة على أهمية هذه الطريقة في تحديد مرجعية المتن السلفي وطريقة بنائه للمفاهيم، تكمن فائدة هذا الأسلوب في أنه يؤدي إلى تجميع المعنى (Un Recueil du sens) الذي يعطيه الفاعلون لأفكارهم وممارساتهم، مما يوفر القدرة على اكتشاف الموارد الرمزية التي يستعملونها في تعبئتهم للأتباع.

وفي إطار توسيع إطار تحليل المضمون، يحاول البحث استعمال أسلوبين في تحليل الخطاب، فمن ناحية، سيكون هناك سعي إلى الكشف عن مسارات البرهنة في الخطاب السلفي، والمقصود مختلف الطرق التي يستعملها للدلالة على صحة أفكاره ورجحانها، على أمل أن يمكّن ذلك من تحليل مذهبية الخطاب ضمن تسلسل عملية البرهنة والحجاج التي يقوم بها.

في الإطار نفسه، يروم البحث الكشف عن الإحالات المرجعية للخطاب السلفي، ويعني بها الرموز التي أحال عليها، والتي لا تكمن أهميتها في توضيح المرجعيات العامة للخطاب فحسب، بل تسمح أيضاً بفحص درجة التفاوت بين المقولات السائدة في هذا الخطاب، ذلك أنه في ظل الإحالات المتعدّدة على المرجعيات التاريخية والرموز المعاصرة، يصبح توظيف الرمز طريقة أخرى من طرق استنتاج التمايز والاختلاف الكامن في متضمن الخطاب السلفي.

ب ـ المعاينة الميدانية

تتناسب أداة المعاينة الميدانية كثيراً مع طبيعة البحث الذي نعتزم القيام به، أي مع دراسة سوسيولوجية تضع في مركز برنامجها البحثي الوقائع الاجتماعية،

---

(٤٢) أحمد أوزي، تحليل المضمون ومنهجية البحث (الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية علوم التربية، ١٩٩٣)، ص ١٤.

لا باعتبارها أشياء بالمعنى الدوركهايمي، ولكن في الأساس، فعلاً جماعياً وسيرورات لا يمكن أن تتحقق سوى عن طريق التفاعل البيني، ولا يمكن أن ينتج معنى اجتماعي إلا عبر هذا التفاعل.

فعلى عكس المعالجات التي تعتمد التقنية الإحصائية، تتجه المعاينة المباشرة إلى الاهتمام أكثر بحالات اجتماعية محدّدة ودراستها بكثافة، بهدف التعرّف على الشخصيات والوقائع والممارسات، ووضع نماذج وتصنيفات لها، واستيعاب السياقات التي تجري فيها.

يتطلب استعمال أداة المعاينة المباشرة توفر الشروط المنهجية لهذا الاستخدام، وفي مقدمتها محدودية الحقل الميداني الذي تجري فيه، فالباحث المفرد لا يمكنه ملاحظة سوى مجموعة محدودة من الوقائع الاجتماعية، الأمر الذي يتطلب تحديد النطاق المكاني، وعدد التصرّفات ذات الدلالة بالنظر إلى الظاهرة المبحوثة والسهلة الولوجية بالنسبة إلى الباحث.

في هذا السياق، ستقتصر الدراسة على مجال جغرافي محدّد، تتابع من خلاله الظاهرة، وهو مدينة مراكش. إنها المدينة التي تعرف أكبر تجمّع للتنظيمات السلفية، فقد ظهر أقدم تنظيم سلفي في المغرب **جمعية القرآن الكريم** منذ عام ١٩٧١، وتأسس التنظيم الثاني **جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة** في عام ١٩٧٦، فيما تأخر ظهور الحركة الثالثة **جمعية الحافظ بن عبد البرّ للعناية بالتراث الإسلامي** إلى عام ١٩٩٣. وقد استمرت التنظيمات الثلاثة في ممارسة نشاطها الدعوي قبل توقيفها من طرف السلطة عام ٢٠٠٤، وتدبدب موقف نفس السلطة منها حتى عام ٢٠١١ حيث تقوّى التيار السلفي بفضل فوز حزب العدالة والتنمية بتشريعيات نفس العام، بدون أن يبيّن مواقفه الجديدة على تنظيرات جديدة وخارج ما هو معتاد.

علاوة على ذلك، تحتوي المدينة على تجمّع كبير من مراكز التديّن التقليدية (زوايا ـ أضرحة ـ طرق صوفية. . . إلخ) مما يجعلها، بحسب تقديري مجالاً جغرافياً نموذجياً لمعالجة أحد جوانب المشكل البحثي الذي شدّد، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، على المفارقة المتمثلة في أنه على رغم الاختلاف الجوهري الموجود بين نمطي التديّن التقليدي والطائفي، فإن أنماط عمل الطوائف يبينّ مراهنتها على استغلال أزمة التديّن التقليدي المتمثلة في افتقاده مطلقاً مرجعياً يزوّده بالشرعية ويضمن له الديمومة، ليصبح ممارسات شكلية، وتتحول بقايا أتباعه إلى سوق انتداب ممتازة، من خلال مذهبيته الطهورية التي تقدم مطلقاً مرجعياً جديداً ومغايراً

وأكثر قدرة على التفسير والتبرير، ومن خلال نشاطه الذي يمنح هؤلاء الأتباع اعترافاً اجتماعياً جديداً. فتوفّر المدينة على مراكز نشاط هذين النمطين من التديّن، سيساعد، لا محالة، على معالجة هذا المشكل البحثي واختبار فروضه.

لا تقتصر الوقائع الملاحظة على المظاهر المباشرة لهذه التنظيمات، وإنما تشمل أيضاً معالم أخرى أكثر دلالة، مثل مناخ التنظيم، ودرجة الالتزام بالمعايير، وأساليب الضبط في مواجهة الاختلالات... إلخ. وفي هذا الإطار، لا مناص للباحث من الدخول على التنظيم في هيئة التابع إذا اقتضى الأمر، حتى يمكن له رصد الأجواء بملاحظاته غير المباشرة، حتى إذا اكتسب ثقة المبحوثين، أمكن له القيام بمقابلات عديدة، خصوصاً مع نخب المجموعة، بعد التعرّف عليهم في أثناء البحث التمهيدي.

ج ـ المقابلة

يمثل استعمال أداة المقابلة تدعيماً للملاحظة، وتعميقاً لها، فقبل أن تكون هذه الأداة وسيلة لجمع المعلومات، فهي استعلام عن تجربة إنسانية، فالشخصية موضوع التحليل وثيقة إنسانية في الدرجة الأولى، يتطلب الوصول إليها درجة من الحميمية في العلاقة بينها وبين الباحث. لذلك، فإن توظيفها يجب أن يكون مسبوقاً بمرحلة تترسخ فيها الثقة بين الطرفين، وتخوّل للباحث تحويل العملية من مجرد استعلام إلى علاقة تفاعلية تضمن صدقية المعلومة وتوجيه الحوار بحسب اهتمامات البحث.

د ـ المجموعات البؤرية (Focus Group)

استعملت هذه الأداة مع طلبة المعاهد الدينية التابعة للتنظيمات السلفية محل البحث، مع تقسيمهم إلى مجموعتين مستقلتين تنتمي كل واحدة منهما إلى تنظيم محدّد، ومن بين الثمانين طالباً الذين يتكوّن منهم كل معهد تمّ اختيار عيّنة لا تقلّ عن عشرة طلاب، وقد اشتملت أجندة الحوار الذي أجري معهم على مواضيع متعدّدة تستعلم عن السنّ، ومكان الازدياد، ومهنة الأب، وحال الأسرة، والمسار التعليمي، والدروس الملقاة عليهم، ورأيهم في الشيوخ، كل ذلك بغرض:

ـ تحديد الروافد التي تغذّي هذه المعاهد بالأتباع.

ـ قياس أثر التنشئة التي يتلقاها هؤلاء في هذه المعاهد، فهو استطلاع لرأي

الطلبة يهدف إلى التعرّف على التمثلات التي يحملونها، ومدى تجانسها أو تقاطبها، وذلك من خلال ما يحملونه من مواقف وما يستعملونه من مفاهيم.

- تحديد مصادر التلقّي عند الشريحة المستجوبة، ومدى انغلاقها أو انفتاحها، بمعنى هل تقتصر على المقرّرات المبرمجة الحاملة لمذهبية المجموعة وغيرها من المراجع الدائرة في فلكها، أم أن هناك انفتاحاً مرجعياً يترك للطلاب حرية الاختيار، مع تحديد الاتجاهات التي يسير فيها هذا الانفتاح.

- وأخيراً، طلب من الطلبة الحكم على الأساليب التعليمية التي سبق أن تلقوها، سواء في مدارس التعليم الديني على اختلاف أنواعها (التعليم الأصيل - المدارس العتيقة - التعليم العصري)، وذلك لقياس أثر التلقين المذهبي في تغيير معارفهم السابقة وقدرتها على إعادة تشكيل مخيال جديد.

هـ - الخرائط المورفولوجية والرسوم البيانية

تعتبر الخرائط المورفولوجية والرسوم البيانية أداتين للتعبير الكمّي والرقمي عن المادة الخام التي سيوفرها البحث الميداني، وذلك بعد إخضاعها للمعالجة الذاتية للباحث، فمن جهة، تكمن أهمية الخرائط، في كونها وسيلة تمكّن من وصف العديد من الشروط الاجتماعية التي تعمل في وسطها الحركات السلفية، إذ تتيح للباحث فرصة التعبير المختصر عن المعطيات البنبوية والمتعلقة بالحركات السلفية كالانتشار الجغرافي والشبكات التابعة... كما يمكن الاستعانة بهذه الخرائط لتحديد توزيع المريدين على التراب الوطني، سواء أكانوا تابعين أم لا لتنظيمات محدّدة، وتحديد الروافد التي تشكّل سوقاً للانتداب بالنسبة إلى هذه التنظيمات.

وبالمثل، تتيح الرسوم البيانية مجالاً للتعبير عن العديد من الملاحظات المجتمعة من البحث الميداني في صيغ إحصائية ورقمية، مسهّلة بذلك المقارنة بين مختلف تجليات الظاهرة، وذلك في كل مرة تجتمع فيها المعطيات التي تجعل هذه المقارنة ذات دلالة(٤٣).

---

(٤٣) في ظل عدم توفر إحصاءات محددة خاصة بالموضوع، وامتناع الجهات الرسمية عن مدّنا بالمعطيات التي تتوفر عليها، كانت بعض الأرقام والمعطيات التي تم اعتمادها من إنتاج الباحث نفسه من خلال اشتغاله حول العيّنات المصغّرة التي حوّلت إلى معطيات نوعية، كما تحولت بعض المفاهيم بفضل هذه الأرقام إلى مؤشرات ذات دلالة اعتمد عليها في استنتاج بعض الخلاصات.

سادساً: مشاكل البحث الميداني

١ ـ مشكل الولوجية

في البداية، لا بد من الاعتراف بأنني كنت، وما زلت، أحسّ بقدر من الاكتئاب المزمن (La Dépression majeur) في كل زيارة أقوم بها إلى أحد دور القرآن أو في أثناء استجواب مع الفاعلين في هذه الدور، إذ كان لزاماً علي التكيف مع هذا المناخ الطائفي على المستويين التعبيري والمظهري، حتى لا تمثل شخصية الباحث أية عرقلة أمام مهمته. وبسبب هذا الاكتئاب، لم أكن قادراً، في معظم الأحيان، على بذل مجهود إضافي في معالجة حصيلة البحث اليومي من الزيارات إلى المواقع السلفية المستهدفة، الأمر الذي أدى إلى تراكم المعطيات تباعاً.

ومن جهة أخرى، كانت أحداث ١٦ أيار/مايو الإرهابية في الدار البيضاء علامة فارقة بين مرحلتين من البحث، فقد كان الميدان بفاعليه ومؤسساته في أولها مفتوحاً إلى حدّ بعيد، مما جعلني أتتبع الخطوات المنهجية للعمل السوسيولوجي، بمعنى الاستئناس بالميدان، وانتزاع اطمئنان الفاعلين إلى شخص الباحث، والحصول بالتالي على رخصة الولوجية، تمهيداً للقيام بالملاحظة والتعرّف على الشخوص وإجراء الاستجوابات. وفي مرحلة ما بعد ١٦ أيار/مايو، أصبحتُ محل شكّ العديد من الأطراف ذات الصلات القوية بالبحث، وعلى رغم إلحاحي المتكرّر على إعادة شرعنة صفتي البحثية، فإن الظرف كان أقوى من أية حجة يمكن تقديمها أو المفاوضة بها لحلّ هذا الإشكال.

لم يكن لديّ، إذن، خيار آخر سوى الابتعاد عن هذا المجال المغلق ومراقبة الأمور واستشعارها عن بعد، في انتظار مؤشرات أكثر تشجيعاً، مع الاكتفاء بتعميق القراءة في التراث النظري المتعلق بالحركات الاجتماعية ذات الطابع الديني ـ الطائفي، ومتابعة ما ينشر هنا وهناك بخصوص الموضوع.

وبعد ثلاثة أشهر من الانتظار، تبينّ أن كل المؤشرات تسير في اتجاه المزيد من انغلاق الميدان، وليس في سياق انفراجه. في هذه الأثناء، وحتى بعدما نجحتُ بصعوبة في إقناع بعض الفاعلين بإجراء المقابلات، تعرض بعض هؤلاء لحملة اعتقالات واسعة. آنذاك، حصل الاقتناع بكون الخطوات المنهجية المعتادة في البحث السوسيولوجي لم تعد تجدي في حالتي هذه، وأنه لا مناص من إجراء «تغيير راديكالي» في استراتيجية البحث، خصوصاً بعد محاولتين لاقتحام الميدان

بجرأة ووجهت من طرف بعض النخب السلفية بـ «قدر غير قليل من عدم اللياقة».

كانت «الاستراتيجية الجديدة» كما يلي: خوّل تعدّد دور القرآن الموجودة في مدينة مراكش، تغيير الدار التي كنت أتردّد عليها مراراً، مما كان يمكّن من متابعة البحث الميداني في دور أخرى مع الانتقال الدوري بينها مخافة جلب الانتباه، ممارساً أسلوب الملاحظة غير المباشرة والمضمرة، متقمصاً شخصية المريد أو التابع لهذه الحركات[٤٤].

وبطبيعة الحال، كان من اللازم أخذ أقصى الاحتياط في استخدام هذه الطريقة وتقييدها بشروط منهجية صارمة حتى لا تطبق كيفما اتفق، بعدما تيقّنت أنه لا مجال لاستعمال تقنيات البحث الأخرى التي توظف في الحالات العادية، كالاستمارة مثلاً، فقد كانت أبرز أداة لجمع المادة خلال هذه المرحلة هي الاحتفاظ بأسئلة محدّدة في الذاكرة، وتقديمها في لقاءات مفتوحة، كنت شديد الحرص ألا تظهر مقصودة أو أنها تهدف إلى أمر ما. وفي الغالب، كانت هذه اللقاءات تتم على هامش نشاط معيّن، كالخروج من المسجد أو نشاط جمعوي، أو عبر خلق لقاء يبدو وكأنه غير مقصود من طرفي.

كانت المقابلات تستهدف إدخال المبحوث رويداً رويداً في حوار حول الظاهرة عبر أسئلة بالغة العمومية، وأقرب إلى الطابع الصحافي منها إلى الأسئلة المنهجة، وجعل المتكلم يتحدث لا بكونه فاعلاً، بل بصفة المتتبع أو المراقب[٤٥].

في بداية الحوار، وبعد سلسلة من التمهيدات، ومن المجهود المضاعف، كان عليّ اختصار الأسئلة المطلوب جمع معطيات بشأنها في شكل مجمل، وحال توفر الأجواء المناسبة، كنت أناقش الأجوبة بغية تدقيق الأخبار والمعلومات، خصوصاً تلك المتعلقة بفترات تاريخية سابقة، التي لا تحتفظ ذاكرة المستجوبين بصفة دقيقة بها. وكثيراً ما كانت هذه المحاولة تثير انتباه المحاور، على خلفية انحرافي عن الموضوع، خصوصاً في بعض الأحيان التي أتجرأ وأقدم فيها نفسي

---

(٤٤) تثير هذه الطريقة في تقصّي المعلومات جدلاً واسعاً في علم الاجتماع، بين من يرى فيها خروجاً عن أخلاقيات البحث، ومن يعتبرها المخرج الوحيد للباحث في الحالات التي يلمس فيها صعوبة الولوجية، خصوصاً في النطاقات التي لم يعلن فيها عن هويته بعد، حول هذا الجدل، انظر: Anne-Marie Arborio et Pierre Fournier, *L'Enquête et ses méthodes: L'Observation directe*, 2ème éd. (Paris: Nathan Université, 2005).

(٤٥) لم أكن أستعمل آلة التسجيل في الحوارات إلا في ما ندر نظراً إلى تحفظ المستجوبين، ولأنني أحسست أنها تفشي خصوصية الحوار وحميميته.

كباحث، ولكن في موضوع التعليم الديني في المغرب، وليس في الحركات السلفية[٤٦].

كانت أبرز المعلومات المطلوب مني انتزاعها عبر هذه الحوارات هي التأكد من الانتماء السلفي للمبحوثين، إذ لم يكن بالإمكان الاكتفاء بما أسمعه عن الشخوص المستهدفة من أنها ذات اتجاه سلفي من حيث الاعتقاد الديني، بل كان ضرورياً التيقّن من الشخص نفسه، فكيف أمكن، إذن، الاستعلام عن هذه المعتقدات ذات الخصوصية والحميمية عبر دردشة عابرة؟

يمكن اختصار اجتهادي لحلّ هذا الإشكال في أنني وضعت أسئلة كانت تبدو منطقية بالنظر إلى الجدل الذي ملأ ـ وما يزال ـ الساحة المغربية، وهي كالتالي:

ـ هل تتفق مع تبني المالكية كمذهب للدولة؟

ـ ما رأيك في الرأي القائل إن الأشعرية هي العقيدة الرسمية للمغاربة؟

ـ هل توافق على أن الصوفية كمرجع في السلوك والتربية والأخلاق مكوّن أساسي في النظرة إلى الإسلام؟

والحقيقة، فقد كانت الأسئلة عند المحاورين أشبه بمحفزات تحريضية، وجد فيها المحاورون مناسبة للإدلاء بانطباعات غنية عن اتجاههم العقدي والفكري، ولم تكن أجوبتهم تتوقف عند حدود الردّ بالإيجاب أو بالسلب، بل يمكنني تشبيهها بـ «تأصيلات» في هذه القضايا. كانت بالنسبة إليّ مؤشرات حسمت في تحديد الاتجاهات المذهبية لهؤلاء.

وبطبيعة الحال، فقد حاولت قدر الإمكان، وفي حدود ما تؤهلني إليه مقدراتي الشخصية، إظهار قدر من مشاركة المستجوبين في رؤيتهم للعالم، وذلك من أجل جعلهم يشرحون لي إدراكهم للأحداث، كما لو كانوا يشرحونها إلى واحد من أهل الطائفة، إذ لا يفصح الناس عادة عن رؤيتهم للعالم إلا عندما يسلّمون جدلاً بأن هناك تقييماً مشتركاً للقضايا.

وبطبيعة الحال، وحفاظاً على هامش الثقة الذي بقي صامداً بيني وبين

---

(٤٦) كانت الأسئلة التي طرحها المستجوبون توحي بتفهم واضح لعملي مع عدم القبول بالإطار الذي يندرج تحته (علم الاجتماع) الذي يتجاهل، بحسب المستجوبين، المعنى النبيل للدعوة السلفية باعتبارها واجباً دينياً يجب المساهمة فيه.

المستجوبين بعد أحداث ١٦ أيار/مايو، لم يكن بمقدوري أن أتجاوز حدّاً معيّناً من الأسئلة والمجازفة بأخرى، خصوصاً تلك المتعلقة بالانتماء التنظيمي للمستجوبين، ومساراتهم الذاتية ومواقفهم. . إلى غير ذلك من القضايا التي يختلط فيها الذاتي بالموضوعي. ولفكّ هذه المشكلة المنهجية كانت الطريقة التالية:

فعلى خلاف المشكل المنهجي الأول، لم انطلق من فراغ عند البحث في هذه القضايا، ولحسن الحظ، كان لديّ عام كامل للتردّد على دور القرآن الموجودة ومتابعة أنشطتها يومياً، وتكوين معارف وصداقات من داخل هذه الدور، مما وفّر لي مادة خام غنية أمكن الانطلاق منها لوضع نماذج وأنماط تصوّرية لهذه التنظيمات. وقد تعضد هذا البحث بالحصول على الوثائق التنظيمية التي تعرّف بطبيعة عمل هذه الحركات.

كما تم البحث عن وسطاء تختلف علاقتهم من الشخصيات والتنظيمات المقصودة بالبحث. ففي المرحلة الأولى، اعتمدت على شبكة العلاقات العائلية للمستجوبين أنفسهم، ولما لم تسعف هذه الشريحة في تحقيق مردود معلوماتي معتبر، لجأت إلى شبكة الزمالة والصداقة. ويمكن القول على العموم إن النتائج لم تكن بالدرجة نفسها من اللامردودية، لكن عائقين أساسيين واجها هذه الطريقة:

ـ عائق الأخلاق الإسلامية، إذ كان استفسار الوسيط عن شخصية من الشخصيات يبدو له بمثابة تقوّل ونميمة مما لا تجيزه هذه الأخلاق[٤٧].

ـ عائق صدقية المعلومة، بمعنى أن الوسيط كان دائماً يطلب عدم ذكر اسمه كمصدر في البحث، تارة بدعوى عدم تأكده الصريح من المعلومات التي يدلي بها، من حيث كونها مبنية على ما هو متداول، وطوراً على أن البحث قد يفسد علاقة الوسيط المعني بالأمر. وقد عرفت عبر تقصيات أخرى أن العديد ممن اعتبرتهم وسطاء هم في الحقيقة أعضاء قدامى في الجمعيات السلفية أو دون انتماء رسمي فيها، وحينذاك فهمت أن البحث عن التاريخ الدعوي والتنظيمي كان حديثاً عن الوسيط ذاته، مما كان سبباً في تحرّجه واعتذاره عن الجواب عن العديد من الأسئلة حتى التي تستفهم عمّا غمض من الوثائق التأسيسية لهذه الجمعيات.

ـ الاختفاء وراء دعوى احترام التراتبية الإدارية للجمعيات، ذلك أن محاوريّ

---

(٤٧) حول هذا الموضوع، انظر: Jean-Paul Charnay, *Sociologie religieuse de l'Islam* (Paris: Sinbad, 1977), pp. 42-43.

من ذوي الانتماء كانوا يطلبون اللجوء مباشرة إلى رئيس التنظيم الذي ينتمون إليه واستقصاء المعلومات منه.

ولمواجهة الصعوبات المتعلقة بالبحث في السير الذاتية للنخب السلفية، تمّت متابعة نشاطهم في مجالات غير الجمعيات التي يمارسون فيها مذهبيتهم، خصوصاً منهم فئة الأساتذة الجامعيين، حيث قصدت خزانات الكليات التي يعملون فيها للحصول على جرد كامل ونماذج من بحوث الإجازة التي أطّروها. وقد كان هذا البحث الميداني ـ الوثائقي أحد أهم المصادر التي ساعدت على الوقوف على جوانب الثبات والتحول في اهتمامات الفاعلين السلفيين. كما ساعدت عملية المسح هاته على تحديد أنماط للاهتمامات الفكرية لهؤلاء عبر مساراتهم، خصوصاً أن الكتب الصادرة عنهم كانت فقيرة من حيث المعطيات السوسيولوجية، في مقابل استغراقها في الجدل الديني المدافع عن المذهبية السلفية، وعن رموزها.

٢ ـ مشاكل التعبير عن المؤشرات

يمكن التعبير عن هذا المشكل كالتالي: في كل عمل سوسيولوجي، يكاد يكون اللجوء إلى التقنيات الإحصائية أمراً مرغوباً فيه إن لم يكن ضرورياً، بمعنى أن تبرّر العلاقات السببية والنماذج المستخرجة وتعضد بتحليلات كمية ورقمية، فكيف يمكن ذلك في بحث تم بالطرق غير المباشرة المذكورة آنفاً؟

لاحترام هذا المبدأ، كان لا بد من وضع خطة تضع في اعتبارها أهمية الرقم في كل بحث ميداني، ويمكن اختصار تفاصيل هذه الخطة كما يلي:

من الخلاصات التي تمّ استنتاجها بعد الانتهاء من مرحلة المعالجة أن هناك سوق انتداب متشابهة تعبئ من خلالها الحركات السلفية أتباعها. بناء على ذلك، ونظراً إلى توفر كمّ هائل من المعلومات عن نشطاء «السلفية الجهادية» (معطيات تمّ جمعها من خلال الاطلاع على محاضر التحقيق والمحاكمات التي شهدها المغرب)، أمكن تكميم المعلومات الخصبة عن هذا التيار والتعبير عنها في رسوم بيانية وإحصاءات دقيقة تتعلق بالسنّ ومكان الازدياد والمهن الممارسة وأماكن الاعتقال. إنها، إذن، معطيات أولية مهمة لكونها تعبّر كمّياً عن العديد من المؤشرات التي يمكن أن تستغل، ولو على سبيل تعضيد المؤشرات المجتمعة من البحث الميداني[٤٨].

(٤٨) تم جمع هذه المادة من محاضر التحقيق وجلسات المحاكمات التي خضع لها نشطاء السلفية الجهادية.

من الناحية المنهجية، وفي صلة مع أساليب البحث المعتمدة حتى الآن، كان لزاماً عليّ المرور من الدراسة السببية بين المتغيّرات البنيوية إلى الدراسة التجريبية لعدد محصور من المتغيّرات، بمعنى أن تحليل المعطيات كان من طبيعة ميكروسوسيولوجية، بحيث تم البحث عن أنماط الفعل والسلوك في معطيات سيكولوجية ونفسية. وبطبيعة الحال، لا يعني ذلك التخلي عن المعطيات المتعلقة بالبنية والظرفية العامة. ولكن، وعلاوة على عدم توفر معطيات من هذا النوع، أعتقد أن التحليل الجزئي الدقيق هو المدخل المناسب لفهم الظاهرة المدروسة. وحينذاك فقط، يمكن توسيع البحث في الأسباب غير المباشرة لها.

كما إن هناك نوعين من التحليل تمّ اعتمادهما لتحليل المتن السلفي، وهما: تحليل المضمون المستمد من المنهج السيميائي والتحليل الرمزي الأنثروبولوجي. وقد وفّر النوع الأول مجالاً واسعاً للتعبير عن المواضيع والأفكار والمواقف بصيغ رقمية، بما هو أسلوب صوري يولي الأهمية للعناصر السياقية والأسلوبية أكثر من معنى الكلام ذاته. وعلاوة على أهمية هذه الطريقة في تحديد مرجعية المتن السلفي وطريقة بنائه للمفاهيم، فقد أدى هذا الأسلوب إلى تقطيع المتن بحسب تنظيم تيماتي جديد، بمعنى تفكيكه وإعادة تركيبه بغية استنتاج المواقف والأفكار ذات الأهمية، التي ستكون محل قراءة رمزية في ما بعد.

وبمساعدة ستة من الطلبة الباحثين، امتد البحث ليشمل عيّنة مختارة بعناية من الزوايا ومدافن الأولياء، بغية قياس درجة إقبال الناس على هذه المقارّ ومدى قدرتها على تعبئة المريدين، ثم مقارنة ذلك مع ما تقوم به دور القرآن، وذلك لاختبار إحدى أهم فرضيات البحث، وهي استغلال التيارات السلفية للتدين التقليدي كسوق استقطاب ممتازة.

وفي ارتباط بالفكرة الأخيرة، لا يمثل الرقم الصيغة الوحيدة لإضفاء طابع إمبيريقي على البحث، بل ثمة أسلوب آخر يتمثل في الخرائط المورفولوجية التي بمقدورها أن تعبّر عن العديد من المعطيات المتعلقة بالحركات السلفية أكثر من الأساليب الأخرى، خصوصاً بالنسبة إلى ما يتصل ببعض المعطيات البنيوية، كالانتشار الجغرافي والشبكات التابعة. ليس هذا فحسب، بل يمكن الاستعانة بهذه الخرائط لتحديد توزيع المريدين على التراب الوطني، سواء أكانوا تابعين أم لا لتنظيمات محددة، وتحديد الروافد التي تشكّل سوقاً للانتداب بالنسبة إلى هذه التنظيمات.

٣ ـ مشكل التفاوت في المعلومات

ينبع هذا التفاوت من كون البحث انسحب على العديد من التيارات السلفية العاملة في المغرب، التي تختلف من حيث صلتها بأطر التحليل التي انطلق منها البحث الميداني، وهي على سبيل المثال لا الحصر:

- ـ التنظيم.
- ـ طرق التعبئة.
- ـ التنشئة الاجتماعية.
- ـ مصادر التلقي.
- ـ أنماط النخب.
- ـ أنماط السلط. . . إلخ.

فبعد جمع معطيات البحث الميداني وفحصها وتكميمها، تبينّ أن التفاوت المشار إليه لم يشمل بالدرجة نفسها كل المحاور البحثية المذكورة آنفاً، وكان أبرز قضية سجل بصددها فقر معلوماتي هي قضية التنظيم، بحيث لم يسعف البحث الميداني في جمع مادة خصبة بهذا الخصوص، والسبب أن البعض منها تنظيمات غير متحققة في الواقع. لذلك، فإنني عند تناول هذه القضية في معرض الكتابة، سأقتصر على نموذجين اثنين من التنظيمات التي تعمل كجمعيات معترف بها، واللّذين توفّر بصددهما رصيد محترم من المعلومات، وهما «جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة»، و«جمعية الحافظ بن عبد البر للتعريف بالتراث الإسلامي»، الموجودتان في مراكش. وليس هذا الاختيار مستنداً إلى هذا السبب فحسب، فبين التنظيمين اختلاف واضح وصريح في تشكيل الخطاب أنماط الفعل والعمل. إنهما، إذن، نمطان من التنظيم متباينان منطقياً وواقعياً، وفي ذلك تبرير علمي ومنهجي لاختيارهما كنموذجين للتحليل في هذه النقطة) مع تسجيل التفاوت الكبير في التجاوب الذي لقيته من كلتا الجمعيتين). أما بالنسبة إلى التيارات الأخرى، فسأكتفي بمقارنة المعطيات المتوفرة عنها بهذين النموذجين، وذلك في كل مرة تثار فيها نقطة يمكن أن تكون معها المقارنة منطقية وذات دلالة بالنسبة إلى موضوع التنظيم ككل.

القسم الأول

السلفيــة كأيديولوجيــا

ما إن يدخل المعتقد الديني حلبة التاريخ حتى يتحول إلى أيديولوجيا تقوم بتأطير ذلك المجموع المتناسق من الصور والأفكار المصاغة في مفاهيم ومعايير ينطلق منها لصياغة رؤيا للعالم، كما تتكلف الأيديولوجيا بإعادة صياغة وإنتاج أنماط المعرفة والخطاب وأساليب الممارسة وأنواع النشاط بشكل يسعف في عملية التعبئة.

ثم إن العقائد الدينية تظلّ محكومة بقانون داخلي وشمولي يسمّى البراديغم، بوصفه المنطق الداخلي المتفق على حدوده ومحدّداته في زمان ما ومكان ما، ويركن إليه في الغالب دون وعي به لرسوخه في الأنفس، لأنه طريق اليقين المبحوث عنه أو على الأقل هكذا يتصوّر[1]. هكذا، فأي وجود لمعتقد ديني لا بد من أن يترافق مع خضوعه لمنطق البراديغم الذي يفكّر من داخله، وعندما يمارس حاملو هذه العقيدة أدوارهم، فإنهم يفعلون ذلك تحت عباءة ذلك البراديغم.

انطلاقاً من ذلك، ستكون مهمتنا في هذا القسم متمثلة في الآتي:

ـ تفكيك وإعادة تركيب المعتقدات الدينية التي تقبع خلف ما سمّيناه الأيديولوجيا السلفية.

ـ تفكيك الجهاز الأيديولوجي للخطاب السلفي، وبسط ما يحتويه من رموز ومعانٍ، تشكّل خلفية للأفكار والمعتقدات والممارسات التي تقوم بها الحركات التي تتبنّى هذه الأيديولوجيا.

ـ اكتشاف نوع البراديغم الذي يشكّل الناظم الداخلي للعقيدة السلفية، وذلك من أجل الوقوف على المسلكيات التي من خلالها يتم إنتاج قضايا هذه العقيدة، ومحاكمة الأفكار السائدة من حولها، والتصريح بصوابها من عدمه.

---

(١) عبد العلي العبدوني، «من أجل نسق عقدي انفتاحي: مطارحة في البراديغم التأويلي الأوسطي،» نصوص معاصرة، < http://www.nosos.com >.

وبهذا، لن نقتصر على معالجة الخطاب الحامل لهذه الأيديولوجيا باعتبارها وثوقيات (Dogme) فحسب، عن طريق العناية بمفاهيمه وموضوعاته وإشكالياته، وإنما سنهتم أيضاً بالمعاني الثقافية لهذه العقيدة الدينية، وهي بالتعريف «خلفية المعرفة الإدراكية بالعالم الخارجي»[٢] التي يحملها معتنقو هذه العقيدة.

(٢) Georges Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie: Tome premier, vers la sociologie différentielle*, bibliothèque de sociologie contemporaine, 4ème éd (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), p. 232.

الفصل الأول

السلفية، أسلوب في الاعتقاد

على الرغم من أن فكرة الله هي أساس العقائد الدينية[1]، فإن لهذه الأخيرة أساليب مختلفة في تمثل هذه الفكرة، وحتى داخل العقيدة الواحدة يتوزّع أسلوب الاعتقاد بفكرة الله بحسب أشكال متعددة ومختلفة، متأثراً في ذلك بالأنساق الثقافية والبيئة الاجتماعية وأشكال الوعي الموجودة، فكيف ترتسم فكرة الله في الذهن السلفي؟ وكيف يمكن وصف وتحليل المخطط البنيوي (البراديغم) الذي ترسمه فكرة الله عند التابع السلفي؟

أولاً: التوحيد كمفهوم ناظم للعقيدة السلفية

تعتبر الإلهيات الإسلامية مجموعة طرق بحثية متعددة ومختلفة في تصوّراتها عن الطريقة التي يجب بها الوقوف في حضرة المقدّس والتأمل فيه. إنه مبحث يهتم بالذات الإلهية وصفاتها. أما الذات فهي ما يميّز هذه الذات: المخالفة للحوادث، القدم، الوجود، البقاء... إلخ، وأما الصفات، فهي ما ينضاف إلى الذات الإلهية لتعزيز خصوصياتها، ولتمييزها بدقة من صفات الإنسان، كالعلم والحياة والقدرة... إلخ، وتعتبر أسماء الله الحسنى التسعة والتسعون مسحاً عاماً لكل من الذات والصفات الإلهية في الديانات الموحى بها، حيث يقرّ بها المسلم واليهودي والمسيحي.

---

(١) عبّر الفكر الإسلامي عن أهمية مبحث الإلهيات بـ «الفقه الأكبر»، فيما أسماه محمد عبده بـ «ركن العلم الشديد»، انظر: محمد عبده، رسالة التوحيد، كتاب الهلال؛ ٣٥٨ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٠)، ص ٨.

انطلاقاً من اتصالها بالمقدّس، كانت الإلهيات باباً من أبواب البحث التي اعتنى بها الفكر الإسلامي، ويمكن القول إنها كانت القضية الأولى التي استغرقت الكثير من النقاش بين مختلف اتجاهات هذا الفكر. ويبينّ تاريخ الأفكار الدينية داخل الفضاء الإسلامي أهمية هذا المبحث وجاذبيته إلى حدّ أنه سلك بالمشتغلين عليه دروباً متعددة ومتباينة، قادتهم إلى تصوّرات مختلفة للوجود الإنساني الفردي والجماعي لتشكّله بصورة أو بأخرى[٢]. فلم يكن علم الكلام، الذي أسس لهذا المبحث ووضع لبناته، هو الوحيد الذي كان يتدخل في هذه القضايا بالقول والاجتهاد، وإنما ساهمت فيه الاتجاهات الأخرى، بما فيها تلك الأكثر محافظة، والتي تدخلت فيه من باب الردّ على ما اعتبرته «مساساً بالعقيدة، وجرأة على النصوص من طرف علماء الكلام والفلاسفة».

إذن، ما هي المعاني الظاهرة والرمزية لفكرة التوحيد عند السلفية؟ وإلى أي حدّ ساهمت هذه الفكرة في بناء باقي الأفكار السائدة داخل هذا النسق الاعتقادي؟

انطلق محمد بن عبد الوهاب في صياغته لمفهوم التوحيد من اعتبار فقهي، وهو أن التوحيد أساس الديانة الإسلامية، وقد عنى به إفراد الله بالعبادة دون سواه، فالمجتمع انعكاس، أو ينبغي أن يكون انعكاساً لهذا التوحيد الإلهي. فإذا كان التوحيد صفة أساسية للذات الإلهية، فإنه في المجتمع يحتاج إلى تحقق وبناء، وترجمة التوحيد على مستوى المجتمع لا يتم إلا عن طريق تحقيق مجموعة من مشاريع الوحدة: وحدة العقيدة، وحدة الفقه، وحدة الأمة، وحدة الشعائر... إلخ.

ويزيد ابن عبد الوهاب في تفصيل ما يعنيه بمبدأ التوحيد وأثره في المعتقدات المتصلة بالإلهيات ككل، من خلال فكرتي «توحيد الألوهية» و«توحيد الربوبية»، فعند تطبيق المبدأ في فهم الاعتقاد بالله، فإن التوحيد يعني «توحيد الربوبية»، وعند تطبيقه على المؤمن فإنه يعبّر عن الالتزام بـ «توحيد الألوهية» نحو الله وحده، كما تقرّر الوهابية ترابط هذين المعنيين للتوحيد، فتوحيد الربوبية يترتب عليه توحيد الألوهية، والتسليم بتعدّد الآلهة هو إدخال التعدّد والشرك في الحياة الدينية. والعكس صحيح، إذ لا يمكن التسليم بتوحيد الربوبية، وفي الوقت نفسه الإيمان بغير الله، مما يعني أن توجيه جزء من العقيدة التي يدان بها

---

(٢) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام (عمان: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ١٩١.

لله وحده نحو نبي أو ولي أو حاكم سياسي، هو بمثابة وقوع بغير وعي في الشرك لأنه تسليم بغير ألوهية الله وبغير ربوبيته. إذن، لا يمكن دون تحقق المبدأين (توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية) تجسيد الإيمان الحقيقي بالله، فعبرهما فقط يجد الإنسان في فكرة الله نشاطه ومضمون مثله الأعلى[٣].

بهذا تنأى الأيديولوجيا الوهابية في هذا الموضوع عن تصوّرات أخرى، مثل ذلك الموجود عند الصوفية، ذلك أن المثل الأعلى للمؤمن الحقيقي لا يتحقق إلا من خلال صحة الاعتقاد بالله، وليس عن طريق الاشتغال بالزهد وإماتة الجسد، الذي يؤدي بحسب الصوفية إلى إلغاء التمايز بين الذات والموضوع، وإلى السمو بالروح إلى حالة من النشوة التي تشعر فيها باتصالها بالله[٤].

ويمكن القول، بشكل أقل تجريداً، إن الحقل الدلالي الذي يفتح عليه مفهوم التوحيد لا يقف عند هذا الموقف الأصولي في الاعتقاد، والذي مضمونه: «الاعتقاد بالله كما وصف به نفسه من غير تعطيل أو تأويل»، وإنما يمتد ليشمل ضوابط للممارسة الدينية، فإذا كان الإسلام يقيم العقيدة على مقولة التوحيد، فإن السلوك والممارسة ينضبطان بهذا المبدأ انضباطاً مطلقاً لا مجال فيه لإشراك غير الله في العبادة بأي طريقة، سواء كانت صلاةً أو تقرّباً أو دعاءً. كما يقول الشيخ زحل إن كون السلفية مذهب حق يتلخص في أمرين: «صفاء التوحيد وخلوّه من شوائب الشرك في الربوبية والعبودية والأسماء والصفات، والتزام ما كان عليه الرسول وأصحابه رضوان الله عليهم والتابعون لهم بإحسان»[٥].

يؤدي بناء فكرة التوحيد على هذا المنوال، إلى إعادة صياغة الإشكاليات التي تطرحها مسألة التوحيد بشكل أكثر حدة، بحيث تكاد تكون المقولات المركزية الأخرى في الفكر الوهابي متمحورة حول هذا التوحيد باعتباره أهم مكوّنات التدين، والعنصر ذا الدلالة بالنسبة إلى الإشكاليات المتفرعة عنه، كمسائل الممارسة والانتماء والهوية والولاء والبراء، مما يجعله حجر الزاوية في العقيدة الإسلامية، بحيث لا تتحقق الثقافة الإسلامية إلا عبر عقيدة التوحيد[٦].

---

(٣) هنري لاووست، **أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ترجمة محمد عبد العظيم علي؛ تقديم وتعليق مصطفى حلمي (القاهرة: دار الدعوة، ١٩٧٩)، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

(٥) من تقديم الشيخ زحل، انظر: أحمد بن عبد الرحمن الصويان، **منهج أهل السنة والجماعة في تقويم الرجال ومؤلفاتهم** (الرياض: دار الوطن، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص ١٧ ـ ١٨.

(٦) انظر كلمة التحرير، في: **الإملاع**، العدد ٣ (تموز/ يوليو ٢٠٠١)، ص ١٠.

ومثال ذلك أن التفقه في الدين، تقول السلفية، لا يتم إلا بمعرفة أصول الاعتقاد تاماً وشاملاً بما يتصل به من صفات وشروط ولوازم ونواقض، ثم يأتي بعد ذلك وجوب العلم الصحيح بأحكام الصلاة وخصالها ومبطلاتها، وغير ذلك من الأحكام التي تخصّ بقية طقوس الإسلام. يقول الزمزمي: «إن من المسلمين من يحرصون على طلب العلم والتفقه في الدين، ولكنهم يحسبون أن تفقههم في الدين ينحصر في العلم بأحكام الصلاة والصيام، وفي الإلمام ببعض جوانب الحلال والحرام، فإذا استوعب العلم بهذه الأمور، ظن أنه انتهى إلى غايته من العلم الشرعي ونال حظه من التفقّه في الدين، مع أنه قد يكون غافلاً عن أصل دينه وحقيقة إيمانه، فلا يدري من أصل الاعتقاد وتوابعه ولوازمه إلا نطقه بكلمة التوحيد التي لا يدرك منها مفهومها الصحيح ولا دلالتها الشرعية»[٧].

إن السلفيين يرفضون التعبير عن مشروعهم بعبارات مأخوذة من قاموس الحركات الإسلامية أو المثقفين الإسلاميين كتعبير «المشروع الحضاري الإسلامي» الأكثر انتشاراً في توصيف الإسلاميين لمشاريعهم، على خلفية أن هذا التعبير وغيره لا يفصحان عن المكانة التي ينبغي أن يحتلها التوحيد كأولوية في كل عمل دعوي، بل يجعلان هذا المحور موازياً، إن لم يكن موالياً، من حيث الأهمية، للجبهات الأخرى للعمل الدعوي (العمل الثقافي، والاجتماعي، والخيري، والسياسي)، وبالتالي فإن تلك التعابير لا تترجم ما يجب أن يحظى به التوحيد من أولوية[٨]، وهذا ما يجعل من السلفية نوعاً من البروتستانتية الإسلامية، بتأكيدها أنه لا حكم لغير الله، ورفض لكل تهاون في مسألة الوحدانية وما يرتبط بها من أخلاقيات[٩].

إن الانتقال في الكلام عن التوحيد من مجال المعتقدات إلى مجال الممارسة، جعل السلفيين ليسوا فقط أصحاب رؤية عقدية، بالمعنى الحصري للكلمة، وإنما أصحاب مواقف وردود على واقع الممارسة التعبدية التي شهدتها

---

(٧) عبد الباري الزمزمي، **منهج التفقه في الدين** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٥)، ص ١٥.

(٨) «لم نعثر في المتن السلفي الضخم الذي توفر بين أيدينا إلا على استعمال واحد لعبارة المشروع الحضاري الإسلامي، انظر عبد الرحمان السديس، في: **الفرقان** (الكويت) (٢١ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٢).

(٩) علي مراد، **الإسلام المعاصر**، سلسلة العلوم الإنسانية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢)، ص ٣٦.

عصورهم. فإذا أخذنا بعين الاعتبار المعنى الاجتماعي للممارسة التعبّدية، الذي لا يحصرها في مجرد الوسيلة التي يعبّر بها الأفراد والجماعات عن علاقتهم بما يعتبرونه مقدساً، ولكن في الأساس إظهاراً للمشاعر وتعبيراً جماعياً عن الموقف من الكون والحياة والعلاقات الاجتماعية، لأدركنا أن السلفية تتعدّى كونها مجرد منهج في الاعتقاد، لتنطوي على مذهب اجتماعي يحاول من خلال عقيدته رسم صورة مجتمع آخر أساسه التضامن العقدي الذي يجعل من الأمة جسداً واحداً يتضامن كل جزء فيه مع الكلّ، ويدين فيه الكلّ للجيل المؤسس (الصحابة والتابعين)، ويرتبط به برابط معنوي وسلوكي ساعياً إلى تحقيق مجتمع «أهل السنّة والجماعة».

ويرجع تزويد مبدأ التوحيد بهذا العمق إلى ابن تيمية، فقد كانت فكرة التوحيد عنده مندرجة في إطار فكرة أخرى متسمة بنوع من التعقيد، وهي فكرة الحقوق، التي تأتي في مقدمتها حقوق الله التي يختصّ بها وحده، وتتلخص في أن يكون وحده المعبود، وهو وحده صاحب هذا الحق. كما أن تأدية المسلم لهذا الحق لا تكون بإفراده بالعبادة فقط، بل باحترام لكل الحقوق الأخرى، لأن احترامها هو في النهاية احترام لحقوق الله[١٠].

لكن الاستحضارات المعاصرة التي تقوم بها السلفية لفكرة التوحّد تخلو من هذا العمق، بحيث يغيب مفهوم الحق الإلهي في صياغته، ليعني مبدأ آخر أقل انبناء، وهو صحة الاعتقاد بالله الذي يترجم عملياً بخلو مختلف مظاهر العبادة من الشبهات التي تنتقص من هذه الصحة. ولعل ذلك هو ما يتسبب لهذه الاستحضارات في العجز عن إنتاج معانٍ خارج حدود العقيدة، في حين كانت فكرة التوحيد عند ابن تيمية منطلقاً على تجديد الإسلام كمبدأ للتنظيم الاجتماعي والسياسي.

لقد كان ابن تيمية يهدف من خلال فكرة التوحيد إلى مواجهة الأفكار الكلامية والفلسفية التي سادت في عصره، ولذلك احتاج في التعبير عنها إلى

---

(١٠) وهي: حقوق النبي وتتلخص في الالتزام بطاعته طاعة كاملة غير مشروطة. وحقوق الأمة، وهي احترام وحدتها وتماسكها. وحقوق الفرد، وتتحقق باحترام شخص المؤمن وعرضه وماله، إن هذا الموضوع هو الذي خصص له ابن تيمية كتابه: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، راجعه وحققه علي سامي النشار وأحمد زكي عطية، ط ٢ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١)، وانظر أيضاً تحليلاً لفكرة الحقوق، كما وردت عند ابن تيمية، وعند لاووست، في: لاووست، **أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص ٢٦٦ وما بعدها.

قنوات هامشية (Canaux périphérique) تأخذ بعين الاعتبار ما وصل إليه النظر الكلامي والفلسفي من رزانة وقوة[11]. أما اليوم، فيعبّر عن الفكرة بشكل مباشر وبسيط مفتقر إلى التقعيد والتنظير، إذ يكاد السلفيون الفاعلون الوحيدون الذين ينطلقون من مبدأ التوحيد في مشروعهم الإصلاحي، ولذلك يسلكون في التعبير عنه قنوات مباشرة (Canaux directe)، دون أن تلقى مقولاتهم معارضة تضطرهم إلى تعميق النظر في المفهوم، كما اضطر إلى ذلك ابن تيمية. فالسلفي عند الاتجاهات المعاصرة هو كل مسلم سلم من الشبهات في العقيدة، خاصة في مسائل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وكذلك في مسائل القدر وفضائل الصحابة[12]. ولعل هذا العامل هو الذي يفسر افتقار النزعة السلفية المعاصرة إلى سند فكري محرر على شروط المناهج العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلها، لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا ببناء فلسفي مؤسس[13]. لكنها تعمل، في المقابل، على إعادة صياغة تعاليمها في شاكلة أكثر تبسيطاً، ولذلك فهي مركز جاذبية كبيرة. إنها مذهب موجّه لا إلى النخبة المتمكنة من وسائل التنظير والحجاج في مجال «الفقه العالي»، وإنما إلى أناس في حاجة إلى فهم لما يعتقدون، إلى عقيدة بسيطة بإمكانهم إدراكها بحسب إمكانياتهم الذاتية، والتحدث عليها مع الآخرين من أمثالهم، دون أن يتيهوا في الكثير من المتاهات الأيديولوجية.

من هذه الوجهة، يمكن القول إنه من خلال مسألة التوحيد، فإن السلفية تستبطن إعادة تشريع العلاقة بالأشياء المقدسة من خلال ربط المؤمنين بمفاهيم بسيطة، فالأيمان عندها لا يتطلب سوى الاعتقاد بالله، كما وصف به نفسه في الكتاب والسنّة من تأويل ولا تعطيل[14].

ومن خلال مفهوم التوحيد يصبح الإيمان عند السلفية وحدة كمية قابلة

---

(١١) كثيراً ما يوجه السلفيون المعاصرون انتقادات إلى ابن تيمية، على خلفية أن مجادلته لاتجاهات الفكر الذي سادت في عصره جعلته يدخل في كثير من المتاهات النظرية التي تمنع الدخول فيها المذهبية السلفية الحالية.

(١٢) سليم بن عيد الهلالي السلفي، **لماذا اخترت المنهج السلفي؟** (القاهرة: دار ابن القيم، ٢٠٠٢)، ص ٥٧.

(١٣) طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ٩.

(١٤) ناصر الدين الألباني (شريط صوتي)، تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة، الشريط الرقم ٦٦٠.

للقياس[15]، بحيث يمكن في كل وقت، وحين اختبار سلوكيات المؤمن وممارساته التعبدية والنظر في ما إذا كانت موافقة ومجسّدة لمبدأ التوحيد[16]، وفي ذلك مسافة كبيرة من المفهوم الصوفي للإيمان الذي يفسر بمنطق عاطفي روحاني، وليس باعتباره مكوناً فيزيائياً يعتمد على المعطيات الحسية[17]. ولذلك، تسلك الصوفية في التعبير عن مبدأ التوحيد قنوات غير مباشرة تتطلب من المؤمن قدراً من التحليل والتخيّل من أجل فكّ معنى المفهوم أولاً، ثم استيعابه ثانياً[18].

وعلى سبيل المثال، كثيراً ما يعارض السلفيون التوظيف الإشاري لظواهر الطبيعة، أي النظر إليها كأمارات دالة على وجود خالق أو صانع، فمعرفة الله عندهم لا تتأتى سوى من خلال ما أخبر عن نفسه. وهكذا يعارض السلفيون مقولة الله في كل مكان أو في وجدان كل شخص، كما تقول بذلك المتصوفة، لصالح الانتصار لمقولة تواجده في السماء، كما جاء بذلك صريح القرآن من دون تأويل. وقد رأى هنري لاووست في ذلك تحديداً مغزى لمفهوم الله، إذ إنه يساعد الإنسان على فهم ما يعتقده، على عكس التراث الكلامي الفلسفي الذي يتطلب من متلقيه الاعتقاد بالله بعد أن أفرغ الفكرة من كل تحديد إيجابي[19].

هكذا، فإن قوة المذهبية السلفية تكمن في أنها تختصر الطريق في الوصول إلى النتيجة نفسها التي يفترض أن تصل إليها جميع المدارس الإسلامية، خصوصاً التي تتبع مناهج المتكلمين، وهي تقرير التوحيد، في حين لا تصل إليها تلك المدارس إلا بعد عمليات معقّدة ومتتالية من البرهان المنطقي والعقلي[20].

ومن الناحية الواقعية، فإن التصوّرات الدينية التقليدية السائدة في المجتمع الإسلامي ما فتئت تضع الأبعاد الميتافيزيقية في مصاف البداهات التقليدية التي

---

(١٥) يظهر ذلك من خلال مقولة «زيادة الإيمان ونقصانه» وهو مبدأ من مبادئ العقيدة السلفية.

(١٦) قال مدرس مادة التوحيد في معهد الحافظ بن عبد البر «إن الإسلام لا يتحقق بمجرد نطق الشهادة، بل بإدراك معناها وتطبيقها في العمل وهو ما يلخصه في الشروط السبعة الواردة في البيت التالي:

علم ويقين وإخلاص وصدق ... مع محبة وانقياد والقبول لها

(١٧) أحمد غاني، «مع مقاربات التصوف، وقفة مع المقاربة اللغوية ـ المصطلحية،» **الإشارة**، السنة ٤ (أيار/ مايو ٢٠٠٣).

(١٨) Jean Marie Abgrall, *La Mécanique des sectes* (Paris: Payot, 2002), pp. 136-137.

(١٩) لاووست، **أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص ١٤١.

(٢٠) جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، ص ١٩٥.

لا تحتاج إلى توضيح، ومنها مبدأ التوحيد، ولا تصير هذه التصوّرات موضوع اشتغال خاص إلا كلامياً، أي تتحوّل إلى ما يشبه الرياضة الذهنية التي يخاض فيها رغبةً في التعضيد الفلسفي والكلامي. ولذلك، يبقى ذلك النوع المجرد من الإسلام الذي تدعو إليه الأيديولوجيا السلفية غريباً بالنسبة إلى تصورات دينية معيشة، ومنها الإسلام المغربي الذي قام على دعامة أخرى على القدر نفسه من التقديس، ذلك أن الهداية عنده لا تتحقق عند بعض معتنقيه سوى بواسطة بعض الأفراد المشفوعين بالعناية الربانية، بشكل يجعل من اللجوء إليهم وارتجاء بركتهم شرطاً لنيل النجاة والبركة[٢١]. وفي ظل هذه الرؤيا يظلّ مبدأ التوحيد وما يقيمه من إسلام موضوعي مجرد غريب نمط المعتقدات التي كانت سائدة في المغرب، والتي تضع تصوراً هرمياً تراتبياً لعلاقة الإنسان بالغيب مع وجود وسطاء، كما هو الحال في أيديولوجية الزوايا والصلحاء[٢٢].

ومن الناحية الأيديولوجية، يمكن اعتبار السلفية هي الأصولية الإسلامية التي تقوم بإعادة تنشيط ماضي السلف قصد الإجابة عن حاجيات وطموحات الحاضر. ويمكن أن نحدد قوامها الفكري في قضيتين رئيسيتين متلازمتين: إبطال البدع والتقليد، والعودة إلى جادة الدين، ومن ثم تعتبر السلفية نفسها خطاباً تجديدياً يريد إعادة مجد الأمة المفقود بما صلح به أولها، وهو بث عقيدة التوحيد كما وضعها القرآن وفهمها السلف، بحيث يكون السلفي من سلم من الشبهات في الاعتقادات، خاصة في مسائل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وكذلك في مسائل القدر وفضائل الصحابة[٢٣].

إن انطلاق السلفية من مبدأ التوحيد يجعل منها بناءً أيديولوجياً يتطلب العناية بضبط المصطلحات والتعبير عنها بدقة فائقة، ليس بغرض التقعيد والتركيب، ولكن بقصد توضيح المبدأ توضيحاً جلياً يفهمه المتلقي من دون حاجة إلى مؤهلات عقلية إدراكية خاصة. لهذا يصعب على غير المتمرّس على الخطاب الديني أو المشبع بتصورات ميتافيزيفية أخرى الوقوف عند الحدود التي ترسمها الأيديولوجيا السلفية والمحاذير التي تضعها للحيلولة دون تجاوز سقفها، خصوصاً في ما يشكّل

---

(٢١) Fenneke Reysoo, *Pèlerinages au Maroc: Fête, politique et échange dans l'islam populaire* (Paris: Institut d'ethnologie, 1991), p. 58.

(٢٢) حول هذه الأيديولوجيا، انظر: ديل إيكلمان، **الإسلام في المغرب**، ترجمة محمد أعفيف، ٢ ج (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٩-١٩٩١).

(٢٣) الهلالي السلفي، **لماذا اخترت المنهج السلفي؟**، ص ٥٧.

موضوعها الأول والأساسي، وهو التصوّر التي تضعه عن فكرة الله، والذي تحيل إليه مقولة التوحيد.

ترى السلفية في نفسها تجديداً للدين، والتجديد المقصود في الأيديولوجيا السلفية هو تجديد الصلة بالدين، ذلك أن أولوية الأولويات في تجديد الدين هو تمتين صحة المعتقد، فأي مفهوم للتجديد يذهب في غير هذا الاتجاه هو تبديل لكلام الله وتحوير له[٢٤]. وبذلك يكون الموقف السلفي محترماً للمعنى الذي تفيده كلمة «دين» في حقل التفكير الإسلامي: لا الإتيان الدين بشيء جديد، فتلك هو البدعة بعينها، بل الرجوع إلى جدته الأولى، أو إعادة الجدّة إليه[٢٥].

وعلى الرغم من كل ما يتسم به الخطاب السلفي من وضوح من حيث أيديولوجيته، إلا أنه يبقى مع ذلك قابلاً للتأويل البحثي الذي يرمي إلى اكتشاف رمزيته، ذلك أن الحقل الدلالي الذي يفتح عليه مفهوم التوحيد لا يقف عند هذا الموقف الأصولي في الاعتقاد (الاعتقاد بالله كما أخبر به نفسه من غير تأويل)، وإنما يمتد ليشمل ضوابط للممارسة الدينية، فإذا كان الإسلام يقيم العقيدة على مقولة التوحيد، فإن السلوك والممارسة ينضبطان بهذا المبدأ انضباطاً مطلقاً لا مجال فيه لإشراك غير الله في العبادة بأي طريقة، سواء كانت عبادة أو تقرّباً أو دعاءً.

وعلى المستوى الاجتماعي والنفسي، فإن في مقولة التوحيد قوة محرّرة خارقة، فالتوحيد مبدأ محرر من الخرافات والأوهام، أي من سلطة اللاموجود، وأهم من ذلك أنه محرر للإنسان من سلطة الإنسان نفسه، وهذا تحرير ذو بعد إيجابي مهم[٢٦].

إن الحديث المسهب عن الألوهية، وما ينبغي الإيمان به في حقها، يجعل الأيديولوجيا السلفية تتحدث لغة رسولية (Langage prophétique)، على اعتبار أنها لا تتكلم فقط على الله، ولكن تدّعي أيضاً احتكارها معرفة ما يريد الوحي قوله من خلال تفسيرها النمطي لنصوص القرآن والحديث في مسألة التوحيد، وبهذا تسعى هذه الأيديولوجيا إلى إعطاء نفسها فعالية فوق طبيعية

---

(٢٤) خالد أبو الفتوح، «تجديد الخطاب الديني،» مقدمات (المجلة المغاربية للكتاب)، السنة ١٨، العدد ١٩٠ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤)، ص ٢١.

(٢٥) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ١٢٧.

(٢٦) جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص ٣٥٢.

(Une Efficacité sur naturelle)، تجبر المتكلم بلسانها على أن يضبط خطابه بالمحدّدات التي تضعها. ومن ذلك تحديدها البالغ الضيق للصفة الإسلامية، حيث تحصرها في من يتمسك بعقيدة التوحيد كما تمّ بيانها، ومن يمارس شعائر الإسلام وفقها، في الوقت الذي وسّع في الفكر الإسلامي المعاصر هذه الصفة لتشمل حتى المشاركين في إنتاج الثقافة الإسلامية بغضّ النظر عن الإيمان بعقائد الإسلام(٢٧).

كما ينطوي ادعاء الأيديولوجيا السلفية بأن التوحيد هو الكفيل بحلّ مشاكل الواقع على وهم طائفي (L'Illusion sectaire)(٢٨) لا يهدف سوى إلى التعبئة، بدليل أن غاياتها القصوى هي الهداية التي يحوز بها التابع النجاة في الآخرة، وليس في العالم المحايث(٢٩).

ولعل دارس الأيديولوجيا السلفية يكتشف أن إضافاتها هاته، كانت على الدوام مثل الردود الأولية العفوية على الإشكاليات الكبرى التي شهدتها الثقافة العربية الإسلامية، بما اتصفت به إضافاتها من عفوية وجذرية وتحديد مقارنة بمساهمات الاتجاهات الأخرى التي كان نصيبها من هذا التطور أكثر انبناء. فقد شكّل فكر ابن تيمية، مثلاً، رداً أولياً على الإشكالية الأولى التي نتجت من افتراق تيارات هذه الثقافة على منهجين مختلفين من حيث الطبيعة والمضمون: البرهان القائم على الاستقراء والتحليل المنطقي، والبيان القائم على منهج التسليم بالحقائق الإيمانية التي أوردها ظاهر النصوص، بحيث اقترح ابن تيمية الانغلاق أمام المنظومات المعرفية البرهانية والعودة إلى الأصول الدينية واستلهامها قياساً على طريقة المتقدمين، قبل أن تظهر اتجاهات استهدفت إعادة تأسيس البيان من أجل ترتيب العلاقة بينه وبين البرهان (ابن حزم، والغزالي، وابن رشد، والشاطبي)(٣٠).

لكنه، وعلى الرغم من بساطة ردّ ابن تيمية على هذه الإشكالية، فإن أفكاره طبعت مختلف الإضافات الأخرى، سواء المنتمية إلى «المدرسة التيمية» أو المخالفة

(٢٧) قصي صالح الدرويش، **حوارات مع راشد الغنوشي** (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩٩)، ص ١٨.

(٢٨) Abgrall, *La Mécanique des sects*, p. 132.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٣٠) للمزيد، انظر: محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص٣٨٧ وما بعدها.

لها، على مستوى المواضيع وترتيب ورودها في الجدل الذي كان دائراً بين مختلف الاتجاهات الإسلامية في الإسلام الوسيط، فكان كل تيار يمرّر رؤيته ويردّ بردوده، بحسب الترتيب التيمي (نسبة إلى ابن تيمية) التالي:

١ ـ بيان حدوث العالم، أي معنى العالم وحقيقته.

٢ ـ الذات والصفات والأسماء والأفعال.

٣ ـ النبوة والمعجزات والكرامات.

٤ ـ الأخرويات (الفناء ـ الميعاد ـ الجنة ـ النار ـ الشفاعة ـ الصراط ـ الميزان. . .).

٥ ـ الإمامة.

وفي العصر الحديث، كانت الأيديولوجيا السلفية مرة أخرى في أساس قيام حركات إصلاح عديدة، وكان مبدأ التوحيد الذي تقوم عليه فكرة مبدئية انطلقت منها حركات الإصلاح الديني الحديثة في العالم الإسلامي. وباستثناء الوهابية، فإن الأيديولوجيا السلفية التي تبنتها الحركات الأخرى لم تتحكم في الحركة التغييرية الجديدة وفق مذهبيتها الخاصة التي بيناها[٣١]، حتى إن بعضها كان ليبرالي المضمون على رغم خلفيتها السلفية[٣٢].

إن اعتبار التوحيد مبدأ ناظماً للأيديولوجيا السلفية يدفعنا إلى مقارنة هذه الأخيرة مع دعوات أخرى انطلقت من المبدأ نفسه، لكن بأفهام وتوظيفات مختلفة، فعلى الرغم من انطلاق العديد من الحركات الإسلامية من فكرة التوحيد، واندراجها كأولوية في مشاريعها الإصلاحية، إلا أن الفكرة لا تكتسب المعنى نفسه، ولا تؤسس للأهداف نفسها، فإذا كانت حركة التوحيد والإصلاح تبدأ ميثاقها التأسيسي بالإشارة إلى التوحيد، والذي يعني بالنسبة إليها «توحيد الخالق بإخلاص بالعبودية له وتوحيده بتوحيد المرجعية العليا لكتابه ولسنّة نبيه (ﷺ)»، إلا أنها تزيد بأنه يجب «اتباع نهج يؤمن بضرورة التحاور والتشاور

---

(٣١) يدفع تعدد هذه الحركات على الرغم من وحدة المبادئ التي انطلقت منها، إلى تأييد الحبابي الذي عرّف السلفية بأنها «تأويلات دينية تاريخية مختلفة لبعض المبادئ السنّية»، انظر: محمد عزيز الحبابي، «السلفية: رجعية أم تقدمية؟،» ورقة قدمت إلى: الحركة السلفية في المغرب العربي: [أشغال الندوة المنعقدة] أيام ٢٤ ـ ٢٦ مارس ١٩٨٩ التي نظمتها جمعية المحيط الثقافية بالتعاون مع الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي، تقديم محمد بن عيسى (أصيلة: جمعية المحيط الثقافية، ١٩٨٩)، ص ٥١ ـ ٧١.

(٣٢) الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، ص ١٢٧.

والتعاون والائتلاف بين المسلمين أهل التوحيد والقبلة، أيا كانت الاختلافات بينهم»[٣٣]. ويزيد الميثاق في توضيح أبعاد فكرة التوحيد بالقول: «إن مجتمعنا. . يعاني من استشراء سرطاني للفرقة والأنانية والانقسامية والتشرذم والتفكّك، ولم ينجُ الدعاة وجماعاتهم من تأثيرات هذا الواقع وانعكاساته، ولم ينجحوا بعد. . في التخلص من آثاره، مما يحتم إيلاء الأمر مزيداً من العناية والأولوية والعلاج. وهو ما سعينا إلى التنبيه إليه والالتزام به من خلال كلمة التوحيد التي يحملها اسم حركتنا»[٣٤].

وجلي من هذا المقتطف انصراف الكلام إلى معانٍ لا يشكّل فيها مبدأ التوحيد بمعناه الديني سوى مقدمة مسوّغة لهدف سياسي، هو توحيد الدعاة والحركات الإسلامية في صف واحد لمعالجة المجتمع من «الأعراض السرطانية»، بحسب تعبير الميثاق. وبذلك يتجاوز مبدأ التوحيد ما يعنيه في السياق السلفي ليكون أقرب إلى فكرة الوحدة ذات الدلالة السياسية.

أما بعض المثقفين الإسلاميين، فيسلكون منحى آخر أكثر انبناء في تفسيرهم لمعنى الوحدانية، على رغم أنه لا يخلو من بساطة، فبما أن الله أعطى للإنسان العالم الطبيعي ليكتشفه، فإن معرفة الله إذاً لا تتيسر من خلال الالتزام بمدوّنة جاهزة من الأسماء والصفات فحسب، بل إن معرفة الحق لا تتأتى سوى بالاشتغال في حقل العلوم المحضة والطبيعية. لذلك نجد أنه في مقابل الإحالات الكثيرة على مقولات السلف المتصلة بالوحدانية عند السلفيين، تمتلئ كتابات الإسلاميين بالأمثلة والاستشهادات العلمية على وحدانية الله وعظمته[٣٥].

ومن الصيغ الجديدة التي تعطى لفكرة التوحيد ما يراه مثقف إسلامي مغربي من أن للتوحيد دلالة أكثر من مجرد رابط عبودية. إنها تتجاوز ذلك لتعطي مختلف مظاهر التديّن بعداً جمالياً «فلا إله إلا الله، هي تعبير عمّا يجده المؤمن في قلبه من تعلق بربه، أي لا محبة إلا لله، ولا مرهوب إلا الله، ولا يملأ عليه عمارة قلبه إلا الله، فلو تابعت الممارسات الدينية في سائر تفاصيل الإسلام لوجدتها جميعاً

---

(٣٣) انظر: **الميثاق التأسيسي لحركة التوحيد والإصلاح**، ط ٢ (الرباط: طوب بريس، ١٩٩٩)، ص ١١.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٣٥) للمزيد، انظر: Olivier Roy, «Les Nouveaux intellectuels islamistes, essai d'approche philosophique,» dans: Gilles Kepel et Tann Richard, dirs., *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, sociologie (Paris: Seuil, 1990), pp. 261-283.

عملاً وجدانياً»[٣٦]. غير أن المؤلف يستطرد، في تمييز لفكرته عن الصوفية، بأن «إطلاق العنان لهذه التجربة الوجدانية قد يؤدي إلى تجاوز النصوص التي هي حدود الله، لضبط هذا الفيض الوجداني»[٣٧].

في مقابل هذه الاستخدامات لمفهوم التوحيد، فإن كونه مبدأ ناظماً للخطاب السلفي قد أدى إلى تمدّد المكوّن العقدي في هذا الخطاب، مما أعطاه طابعاً خاصاً مقارنة بالخطاب الإسلامي الذي لا يكاد يورد هذا المكوّن إلا في مقدمة مشروعه دون التفصيل فيه أو جعله هدفاً نهائياً لما يتضمنه من غايات.

ومن داخل التيار السلفي نفسه، نجد اتجاهاً يروم «وضع صياغة نموذجية ترتكز على الرصيد المتوفر، وهي كفيلة بإعطاء منهج جديد في البناء العقدي. فالمطلوب، إذن، حركة تجديدية تتفاعل فيها الدعوة السلفية الموروثة مع الواقع الجديد المتغيّر»[٣٨]. وفي الواقع، فإن هذا الإعلان لا يتجاوز سقف النوايا، بحيث يعود هذا التيار ليطرح موضوع التوحيد، كما هو مصاغ في التصور السلفي العام. ففي كل مناسبة، يرى هذا التيار، أنه لا بد من أن يكون التوحيد موضوع حديث وتذكرة أياً كان شاغل الدعاة واهتماماتهم.

وانطلاقاً من هذا التوجيه، تحرص مجلة **الإلماع**، الناطقة بلسان جمعية الحافظ ابن عبر البر للتعريف بالتراث الإسلامي، على الدعوة إلى التوحيد في اهتماماتها المتوزّعة بين العقيدة والحديث والفقه والأدب والتراجم والمواعظ. . . إلخ[٣٩].

لكن الملاحظ أن مثل هذه النداءات السلفية الداعية إلى التوحيد تظلّ مفتقرة إلى التأصيل النظري والتأسيس الفلسفي، إذ لا تتعدى كونها نداء إلى توسيع الدعوة إلى التوحيد ليكون موضوعاً حاضراً في كل أنشطة الداعية وتحركاته التي قد تبدو بعيدة عن العقيدة. ولقد أدى هذا النقص إلى ارتباك فكري جعل الخطاب السلفي ينقسم إلى اتجاهين ينتقد أحدهما الآخر، وهما:

---

(٣٦) فريد الأنصاري، «جمالية الدين في جمالية التوحيد،» شبكة أهل السنة الإسلامية، <http://www.asunnah.net>.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) عبد الرحمان الزنيدي، «مداخلة ضمن ندوة: جيل الصحوة بين الجمود والإنغلاق،» **البيان**، السنة ٢٠، العدد ٢١٤ (٢٠٠٥).

(٣٩) توقفت مجلة **الإلماع** عن الصدور بعد إخراج أربعة أعداد، وقد صدر العدد الأول في تموز/يوليو ٢٠٠٠ أما العدد الرابع والأخير فقد صدر في آب/أغسطس ٢٠٠٢.

ـ الاتجاه التقليدي الذي يرى أن للتوحيد منطقاً خاصاً يجعل طرق الدعوة إليه توقيفية، أي أنه يجب اتباع سيرة السلف الصالح في تبليغ التوحيد مهما اختلفت ظروف الدعوة.

ـ اتجاه جديد يرى أن التوحيد ما انفكّ يشغل الداعي في كل سكناته وحركاته، وأن طرق الدعوة إليه مسألة توفيقية تتماشى مع ظروف الزمان والمكان والمقام والمقال.

ثانياً: تصلّب المبدأ

بالإضافة إلى كونها نسقاً من الأفكار والتصوّرات، تتميز الأيديولوجيا الدينية بما يضيفه إليها منطلقها الاعتقادي من تصلّب، بحيث تكون تعاليمها مجموعة منغلقة من الواجبات والممنوعات، التي تنبني على ما يشكّل حجر الزاوية في كل ديانة، ذلك الفرق بين المقدّس والمدنّس، فكل معتقد ديني، بسيطاً كان أو مركباً، يحمل هذا الفرق، الذي على أساسه يقع التمييز بين الخير والشر(٤٠).

وفي كل الأحوال، تصدر المذهبية الدينية دائماً عن عقل ديني قوامه التصديق والانقياد، يؤمن بما يقدم له باعتباره معرفة دينية، دون أن يرتاب بها، وحتى إذا سعى إلى مناقشتها أو نقدها، فإنه يفعل ذلك بناء على تجربته الذاتية النفسية المعرفية، وليس على محكّ الاختبار الموضوعي والمنطقي للمعرفة العلمية. لهذا نجد أن الشغل الشاغل لرجل الدين هو بيان لمعتقداته الخاصة، وإظهار صحتها في مقابل اعتقادات الآخرين، وتصلبه إزائها، فالاعتقاد الديني لا يصدق عنده إلا عبر إبطال اعتقاد الآخرين.

ما هي درجة التصلّب في العقيدة السلفية؟ وما هي وظائفه؟ هل هو من طبيعة معرفية أم بنية سلوكية؟ وما هي نتائجه السوسيولوجية؟

هناك مبدآن يشكلان منبع هذا التصلّب:

ـ رفض الشرك والإصرار على التوحيد الذي يجب أن يخضع له كل سلوك بشري، بحيث يشكّل مبدأ التوحيد الخلفية التي تقاس عليها شرعية كل التصرّفات والمواقف والأفعال والمقولات، حتى ولو لم تكن بالضرورة دينية. فأي

---

(٤٠) Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 5ème éd. (Paris: Press Universitaire du France, 1968), p. 51.

نوع من التفكير والفعل لا ينطلق من التوحيد هو نوع من عبادة الذات[٤١]. وبذلك تضع السلفية المسلم أمام طريقين لا ثالث لهما، فإما أن يكون سلفياً أو لا يكون مسلماً بإطلاق.

ـ الرؤية الصارمة جداً والملتزمة بحرفية القرآن وفق التقليد الحنبلي، والذي يجعل كل شيء يعود إلى منطوق القرآن والسنة. فعلى رغم أن السلفية لا تكفر التفسيرات المرنة للتراث الفقهي (المدارس الفقهية الأربع)، إلا أنها تبدو أكثر صرامة في مواجهة التراث الفقهي المعاصر الذي لا يسير وفق التقاليد الفقهية السالفة، وينادي بمراعاة الظروف المستجدة أو ما يسمى بـ «فقه الواقع»، الذي يقول فيه ربيع المدخلي، أحد الشيوخ السلفيين السعوديين: «إن أغرب ما يقوم به المتحمّسون لفقه الواقع يقدمونه إلى الناس وكأنه أشرف العلوم وأهمها، وهو في الحقيقة لا يسمى علماً ولا فقهاً، فأين المؤلفون فيه، أين علماؤه وفقهاؤه في السابق واللاحق، أين مدارسه؟.. إن فقه الواقع لا يختلف عن مبدأ الصوفية في التفريق بين الشريعة والحقيقة...، ويعتمد على أخبار الصحف التي تحترف الكذب وتقوم على الجهل والهوى والمبالغات وتحريف الكتاب والسنة»[٤٢].

وبهذا تكون السلفية محاولة نشطة لتكوين أرثوذكسية واحدة لكافة السكان.. إنه نوع من الإصرار على تأسيس مذهب فقهي متجانس مع العقيدة، وثورة على التقاليد الدينية الكلاسيكية واعتماد الإسلام النصوصي الذي يحيل على القرآن والسنة كمناط كل تفكير وسلوك[٤٣].

يؤدي الانطلاق من هذين المبدأين إلى اتصاف السلفية بطابع عام، يجعلها نمطاً فكرياً أحادي الطبيعة، ومجموعة من المقولات القاطعة والحاسمة المكتفية بذاتها التي لا حاجة لها إلى منبّه خارجي يوقظ وعي الذات السلفية، بل بمجرد الارتداد إلى تعاليم السلف، والالتزام بمعيار ثابت وقيم متجانسة موحدة، لا يمكن دحضها ثيولوجياً إلا من خلال مناهج خارجة عنها، وبالخصوص حجج التاريخ والاجتماع، في حين تستطيع الأيديولوجيا تفسير وإعادة تأويل كل المناهج

---

(٤١) خالد أبو الفضل، «الحداثة البشعة والبشاعة الحديثة،» **مقدمات** (المجلة المغاربية للكتاب)، العدد ٣٤ (صيف ٢٠٠٥)، ص ٢٩.

(٤٢) عن: **مجلة السنة**، نقلاً عن ملف: «السلفية المغربية والتأثيرات المشرقية،» **التجديد**، العدد ٤٩٢ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٢).

(٤٣) كليفورد غيرتز، **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التطور الديني في المغرب وأندونيسيا**، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ٢٥.

الأخرى بما يلائم اتجاهها العقدي والفكري، وذلك عبر سلسلة من عمليات الحجاج الدوغمائي، مما يؤدي إلى توسيع سقف العقيدة إلى حدّ أنها تتحول ذاتها إلى منظومة فقهية شاملة تبدع المخالف وتنصب له العداء.

وبالنظر إلى ظروف نشأة السلفية، يتوازى هذا النمط من الفكر والممارسة مع نمط من البيئة الجغرافية الاجتماعية المتميّزة، أو لنقل من «البنى التحتية» التي تشكّل القاعدة المادية الاجتماعية لبنى هذا النوع من الفكر. فالسلفية تجد بيئتها الطبيعية في البادية والريف والأطراف الإسلامية الداخلية والنائية، حيث المؤثرات الأجنبية الوافدة ضعيفة أو معدومة، وحيث نمط الحياة الاجتماعية والإنتاجية بسيط لا يتطلب حلولاً تركيبية وإضافات جديدة. ولهذا يسود هذا النمط الفكري الأحادي الطبيعة، والقاطع الحاسم، والملتزم بمعيار ثابت وقيم متجانسة وموحّدة، على عكس الفكر التوفيقي الذي ينشأ في العواصم والأمصار ومناطق العمران والمراكز التجارية ونقاط التبادل الحضاري والتفاعل الثقافي(٤٤).

فعلى مستوى الشكل، يظهر التصلب في ما يعتقده السلفيون من أن اللغة توقيفية، بمعنى أنه يجب الالتزام بما في الكتاب والسنّة والمأثور عن السلف الصالح من الألفاظ والمصطلحات، وأن يترك كل لفظ مبتدع. أما استعمال مصطلحات غير السلف، فليس إلا فتحاً للمجال أمام المبغضين والضالين(٤٥).

وعملياً، يؤدي معنى الالتزام بمبدأ توقيفية اللغة إلى:

- محاربة أي طريق يدخل على اللغة العربية ما ليس فيها.
- عدم الكلام بغير اللغة العربية أو إدخال كلمات أعجمية فيها.
- عدم الحاجة إلى غير اللغة العربية لا في أمور الدين والدنيا.

من المفروض، إذن، أن يعبر الخطاب السلفي عن نفسه باللغة نفسها التي عبّر بها السلف عن فهمه للقرآن والسنّة، ذلك أن الشرع لم يقرّر التعاليم من موجبات وممنوعات فحسب، بل حدّد اللغة أيضاً. ولهذا يجب استعمالها كما

---

(٤٤) محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد: كيف «احتوت» التوفيقية الصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية والحسم المؤجل بين الإسلام والغرب: تشخيص حالة «اللاحسم» في الحياة العربية والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦)، ص ٣٥.

(٤٥) مقتطف من مساهمة أحد تلاميذ المعهد العلمي التابع لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة وقد علقت على سبورة المساهمات.

استعملها الشرع، وليس بمعانيها العرفية التي تتطور وتتغير بحسب البيئة الاجتماعية، وهو ما يقتضي معرفة لغة الصحابة وتعلّمها، وهجر ما استجد من تعبيرات حديثة.

ويؤدي ما ينتج من هذه النظرة إلى اللغة من تصلّب مفاهيمي ومصطلحي إلى برمجة الفكر في قوالب خطابية صارمة ينتج منها استعمال المخزون المفاهيمي الجامد (Stoke verbale fermé) نفسه الذي يتم توظيفه باستمرار، بحيث يجابه أي استعمال لمفردات معاصرة بتأنيب شديد، باعتباره خروجاً على الأيديولوجيا ذاتها. وهكذا، فإن التصلّب العقائدي للسلفية يحدث تغييراً في العلاقة مع الدين، إذ يحدث تصلباً في المفاهيم والتعبيرات، مما يجعل اللغة السلفية فقيرة معلوماتياً (Pauvreté informationnelle)، لكنها فعالة في الحفاظ على وحدة المتن والحدّ من التأثيرات الاجتماعية في مجمل التنظيم، والتي من الممكن أن يحدثها إدخال مفاهيم وتعبيرات جديدة[٤٦]. ولا تدل لغة بهذا الشكل على حضور نظرة معينة على العالم فحسب، بل إنها تنظّم الفكر بشكل يقلل من تفاعل الذهن مع ظواهر الواقع المتغيّرة.

يرافق هذا التصلّب اللغوي قدر من العنف الرمزي الذي يتخلل الخطاب (Une Forte dose d'agressivité)، فهناك عدوانية لفظية تتمظهر في كثير من التعابير لغاية في القدح تجاه الظواهر والأشخاص، وهي لغة تبقي التابع في حالة تعبئة نفسية دائمة للصراع[٤٧]. فمن وراء البنية الاصطلاحية للخطاب السلفي تختبئ روح ثورية رافضة لأي من أنواع التفاعل مع أحد أبرز مظاهر الوجود الإنساني وهو اللغة، فبقدر ما يبدو الخطاب السلفي اصطلاحياً في بعض مقاطعه، يبدو صارماً، بل حتى ثورياً أيضاً في طرق تعبيره، متأثراً في ذلك بالتحديد الصارم للتوحيد، وهو ذلك المبدأ الاعتقادي الذي ينطلق منه على مستوى المضمون.

وعلى مستوى المضمون، يظهر التعصّب وتزيد حدّته، باعتبار أن تلقين الأيديولوجيا يتمّ عبر التحذير من الشبهات والبدع والأخطاء العقائدية ومن القائمين بها، فينشأ التابع على مهاجمة البدعيين، وعلى حب الجرأة على الخوض في

---

(٤٦) Jean-Pierre Deconchy, *L'Orthodoxie religieuse: essai de logique psycho-sociale*, préf. de Robert Pagés et d'Emile Poulat (Paris: Mouton, 1980), p. 62.

(٤٧) مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، ط ٨ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ١٧٦.

هذه الأمور منذ بداية التحاقه بالحركة. فقد اعتبر ابن تيمية «الراد على أهل البدع مجاهد»[٤٨]. وبذلك جعل ابن تيمية بيان حال أهل البدع وتحذير الأمة منهم واجباً باتفاق الملمّين، وقد قيل لأحمد ابن حنبل: «الرجل يصوم ويصلي ويعتكف أحب إليك أو يتكلم في أهل البدع، فقال: إذا قام وصلى واعتكف فإنما هو لنفسه، وإذا تكلّم في أهل البدع فإنما هو من المسلمين، وهذا أفضل»[٤٩].

وعلى هذا المنوال تعلن الورقة المذهبية لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة أن من بين أهدافها:

«تربية الشباب على الحب في الله والبغض في الله وموالاة أهل الحق ومعاداة أهل الباطل كل بحسبه»[٥٠]، وبطبيعة الحال فالمقصود بالباطل كل من حاد عن العقيدة السلفية في القول والعمل، فـ «من صميم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة لعامة المسلمين بيان حال المبتدعين وكشف عوراتهم»[٥١]، ومن أهم مظاهر ذلك:

ـ رفض ما يؤسس شرعيته على مجرد العادة والعرف.

ـ رفض الكرامة، أي الاعتقاد بقدرة بعض الأفراد الذين يتمتعون بقدرات خارقة تجعلهم قادرين على التوسط بين البشر والسماء.

ـ رفض التقارب مع الأديان الأخرى.

ـ رفض تقليد العلماء وكافة الإضافات وأعمال القياس، سواء كانت إضافات منهجية (كالمذاهب الأربعة)، أو ثقافية (الفلسفة)، أو لاهوتية (التصوّف)، أو مؤسسية (مؤسسات رجال الدين)، بمعنى آخر، إعمال القطيعة مع عشرة قرون من «المذهبية الجامدة»[٥٢].

وقد ضرب الشيخ المغراوي مثالاً للتصلّب في وجه المخالفين في وصفه

---

(٤٨) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الفتاوى**، مكتبة التراث الإسلامي الإلكترونية، ج ٤، ص ١٣ <http://www.al-eman.com>

(٤٩) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٣١ ـ ٢٣٦.

(٥٠) انظر نص الورقة ضمن ملاحق هذا الكتاب.

(٥١) مصطفى اليوسفي، «تنبيه القارئ إلى فضائح أحمد بن الصديق الغماري،» ص ٦. (كتاب بدون معطيات وقد تم العثور عليه في مكتبة جمعية الإمام أبي القاسم الشاطبي لتحفيظ القرآن وتدريس علومه بتطوان).

(٥٢) أوليفيه روا، **عولمة الإسلام**، ترجمة لارا معلوف (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣)، ص ٣٩.

لسيد قطب لجماعة الإخوان المسلمين قائلاً: «قطب هو أحد المنحرفين الذين خرجتهم مدرسة الإخوان ما بين داعية على تكفير المسلمين، وما بين داعية على التقريب بين الكفر والإسلام، وما بين داعية إلى التقريب بين الرفض والسنّة، وكلهم أجمعوا على محاربة المنهج السلفي المبارك، وأما سيد قطب فقد جمع أعظم السيئات: وقوع في الأنبياء والرسل.. ووقوع في صحابة رسول الله.. ووقوع في الحلول.. أما بالنسبة إلى عقيدته في الصفات فقد وقع في التأويل»[٥٣].
ويضيف: «فانظر رحمك الله إلى هذا القلم النتن، كيف يصف صحابيين جليلين بالنفاق (يقصد موقف معاوية وأبي عبيدة الجراح في موقعة الصلح مع علي) بالركون إلى الكذب والغش والخديعة.. بالله عليك أيها القارئ كيف تفلح دعوة تقف مثل هذه المواقف المخزية تجاه حملة الدعوة المحمدية.. زيادة على أنها غارقة في أوحال الحزبية والبدع المقيتة، وكل ما لهذا الرجل من الطامات والبلايا العقدية»[٥٤].

يؤدي التصلّب العقدي بالسلفيين إلى تصلّب فكري يفتقر إلى المرونة، وإلى القدرة على بحث الأمور من جوانب متعددة ومنظورات ومستويات شمولية، ويحجب الرؤية النسبية في الأشياء والظواهر لصالح الاقتصار على ذمّ الاهتمام بالحقائق التي تتعارض مع الحكم المسبق الذي تحمله العقيدة على الشيء. ومن مبادئ السلفية في هذا الشأن أنه: «لا يجب ذكر محاسن أحد من أهل المبادئ الهدامة والمشبوهة من مظلين وبدعيين وحرافيين وحزبيين، لأننا إذا ذكرناها فإن هذا يغرّر بالناس، فيحسنون الظن فيهم فيقبلون على مبادئهم.. ويكون ثناؤه أشد من ضلاله»[٥٥]. ولهذا الانغلاق وظيفة دفاعية في الخطاب السلفي، فعبره تحافظ الأيديولوجيا على تماسكها، وتحمي نفسها من الجديدات التي تظهر على خطابات دينية أخرى.

هكذا يؤدي التصلّب بالخطاب السلفي إلى خطاب سجن نفسه داخل قاموس مذهبيته الشاملة المميزة له، مقيماً علاقات نظرية وعملية مع مشروعه الخاص

---

(٥٣) محمد المغراوي، **أهل الإفك والبهتان الرادون عن السنة والقرآن** (مراكش: مكتبة دار القرآن، ٢٠٠١)، ص ٣٧.

(٥٤) محمد المغراوي، **من سب الصحابة ومعاوية فأمه هاوية** (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٨)، ص ٢٩.

(٥٥) صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، **الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة** (الرياض: دار السلف، ١٩٩٧)، ص ٢٩.

كغاية إيجابية وحيدة، متقبلاً للشر والسلب كعاملين خارجيين مشخصين في أجزاء اجتماعية وسياسية نقيضة له، بحيث تماثل هذه الطريقة الشر في وجه الخصم، تدعمه وتكثفه في حضور سياسي اجتماعي، كما لو أن الأمر كان يتعلق بكيان، بحضور مغاير وخاص. فالشر، إذن، كامن في كل الجبهات الخارجية[٥٦]، التي يجب عدم الاختلاط بها لتفادي «اكتساب شيء من أخلاق المدعوين الذي قد ينتج من المخالطة أو المشابهة والمشاهدة والاطلاع الفكري على ثقافة الآخرين ونحو ذلك»[٥٧].

إن اعتناء الرموز السلفية بالجرح والتعديل (وهو علم إسلامي يروم تحقيق الأحاديث في تعقّب الرواة وتحديد مراتب الرواة وأحوالهم)، وإقبال الأتباع السلفيين عليه، وكثرة اشتغالهم به، أدت إلى تسرّب منهجه إلى الاهتمامات الأخرى في الخطاب السلفي بحيث يقع تمييز المخاطبين، كما يتميز الرواة من بعضهم البعض (كذاب ـ مدلس. . . إلخ)، فيقع التنبيه على الدوام إلى المخالفين من المبتدعين والتحذير منهم تماماً، كما يقف علماء الجرح والتعديل على جرم طائفة من الرواة بحق الحديث حتى لا يغترّ بهم أحد استناداً إلى ما قرّرته السنّة بصريح العبارة[٥٨].

من خلال هذا التصلّب تبدو الأيديولوجيا السلفية كبنية عنف نائمة، يشترك في النطق بها جميع التيارات السلفية، فلا يكاد التمييز بين هذه التيارات يظهر عند مقارنة بعضها بالبعض على مستوى بنية الخطاب، اللهم إلا على مستوى ما يفتح عليه هذا الخطاب من سلوكيات، وبالأخص في ما يتعلق بالشرط الموضوعي المتمثل في الموقف من السلطة السياسية تحديداً. ويكاد هذا الشرط يشكّل المفصل المميز بين بقاء الخطاب عند حدود العنف الرمزي أو تلك التي تجاوز ذلك نحو تبني العنف المادي[٥٩]. ذلك أن الحل الديني الذي يصرّح به خطاب الحركات السلفية المسماة معتدلة، وإن لم يكن ثورياً بالمعنى المادي، إلا أنه كذلك من الناحية الرمزية، فالشعور بابتعاد المجتمع عن الدين الصحيح يؤدي إلى

---

(٥٦) جاك دريدا [وآخرون]، **الدين في عالمنا**، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٤)، ص ١١٦.

(٥٧) عبد الله ابن رشد الحوشاني، **منهج ابن تيمية في الدعوة إلى الله تعالى** (الرياض: مركز الدراسات والإعلام، دار إشبيليا، ١٩٩٦)، ج ١، ص ٤٣١.

(٥٨) بناء على حديث «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

(٥٩) انظر إدريس هاني، في حوار مع: **القدس العربي**، ١٦/ ٧/ ٢٠٠٣.

تفاديه للعيش على شكل طوائف منعزلة من حيث وجودها الرمزي[٦٠].

إن التصلّب هو أيضاً صفة سلوكية للتابع السلفي، بما هو نتيجة لعمليات التنميط (Stereotyping Processes) التي تقوم بها الأيديولوجيا تجاه الأشخاص أو الجماعات الخارجية[٦١]، بما فيها الجماعات السلفية الأخرى نفسها، ممّا يولّد درجة من التعصّب والتمييز يظهر من خلال العدوان اللفظي بين الجماعتين. هكذا يؤدي التصلّب دوراً اجتماعياً، بحيث يجمع الأفراد تحت قواعد عامة واحدة، مما يقوّي انسجام المجموعة.

وعلى مستوى السلوك، تتيح لنا ملاحظة صيغ التحية التي يتبناها الأتباع السلفيون تصنيف التصلّب الذي يواجه به الآخر، فقد وقفنا عند ثلاث صيغ انتهت بها المناقشات التي جمعت إلى أتباع السلفية بعض المتوجّه إليهم بالدعوة:

١ ـ «الله يعتني بك»: وهي صيغة تعني أن الشخص على «فطرة سليمة» وذو «معتقد صحيح»، أو على الأقل لا تبلغ المخالفات العقدية عنده درجة ما يمنع من هدايته، على شرط خضوعه إلى نوع من التمرين على العقيدة السلفية.

٢ ـ «الله المستعان»: وتعني أن من غير المفيد المراهنة على هذا الشخص، وأن استمرار الحديث معه في هذا الموضوع لن يحقق هدف المحاورة، من بثّ المعتقد وتعبئة الشخص لصالح التنظيم.

٣ ـ «ما شاء الله»: وتدل على أن المخاطب نجح في فكّ شفرة الرسالة المبثوثة، وأنه واع بعملية التعبئة التي يتعرّض لها ووقف ضدها، خصوصاً في حالة مصادفة من عنده من قدرة الردّ والمناظرة، مما لا يملك معه الداعية السلفي سوى الانسحاب.

ولهذا التصلّب انعكاسات مهمة، إذ إنه سمة تستغرق مختلف الأنشطة السلفية بشكل مباشر أو غير مباشر، ومن مظاهر ذلك أن معظم دروس الطائفة

---

(٦٠) يميز غلوك بين مختلف الطوائف الدينية بناء على الحل الذي تتبناه وترى فيه بديلاً للوضع المعيش، وقد ميز في هذا النطاق بين الحركات التي تتبنى العنف المادي (الحل الثوري) وتلك التي تتبنى التغيير المتدرج (الحل التوفيقي)، انظر: Charles Y. Glok, «Origine et évolution des groupes religieux,» *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 8, no. 16 (1963), pp. 29-38.

(٦١) أحمد زايد، **سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات**، عالم المعرفة؛ ٣٢٦ (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦)، ص ٧٥.

موجّه نحو التحذير من البدع والطوائف المتبنية لها بشكل ينتج منه هجوم شرس على مجموعة من صيغ الإسلام:

ـ الإسلام الشعبي متمثلاً في ما ترسّب في المجتمع المغربي من عادات دينية، مثل الاحتفال بعيد المولد النبوي وزيارة المقابر والحضرات الصوفية وتقديس الأولياء، وغيرها من المظاهر التي ينافي إسلام السلف بحسب المذهب السلفي.

ـ الإسلام الحركي متمثلاً في الحركات الإسلامية، لما قامت عليه من «انحرافات عقدية ومخالفات لمنهج الدعوة القائم على أولوية مهمة الإصلاح العقائدي والتربوي وهامشية الإصلاح السياسي مقارنة مع هذه المهمة العبادية»[٦٢].

ـ الإسلام العالم «الذي يسلك منهج التوفيق في كل الأمور الدينية، بما فيها العقائدية والعبادية، بشكل أضاع معه رسالة الدعوة».

ـ الإسلام الرسمي لتعصبه لمذهبية واحدة دون سائر المذاهب.

وعلى عكس مقولة البعد عن مواطن الخلاف التي تشكّل مبدأً ناظماً في خطاب وعمل الكثير من الحركات الإسلامية، يقول السلفيون بوجوب التشديد على هذه المواطن وإبرازها، لأن السكوت عنها يفتح الأبواب أمام التساهل في الموقف من البدعة والمبتدعة، خصوصاً في جانب العقيدة والتربية الدينية. وترى السلفية أن موقف الحركات الإسلامية من موضوع الخلاف دليل على عدم اهتمام تلك الحركات بجانب العقيدة والدعوة والتربية الدينية[٦٣].

يظهر التصلب أيضاً في تعامل السلفية مع نتاج المدارس العقائدية الإسلامية المخالفة لها (الأشعرية ـ المعتزلة ـ المرجئة ـ الباطنية. . . إلخ)، وذلك أن «بيان الحق إزائها واجب ديني وكتمانه مشابهة لليهود والنصارى، والسكوت على ما في الكتب من ضلال وباطل خيانة لله ولرسوله ولكتابه ولجميع المسلمين»[٦٤]، لكن

---

(٦٢) على العكس من ذلك يعتبر عدم الدخول في مشادات كلامية، أو تصادم عملي مهما كانت درجة عنفه مع الجماعات الإسلامية الأخرى إحدى الخصائص الأساسية لاستراتيجية العمل الميداني التي تتبناها جماعة العدل والإحسان، ومما لا شك فيه، فالأصول الصوفية للشيخ ياسين هي التي تفسر هذا الخيار وهذا الجنوح النسبي نحو الهدوء النسبي والمجادلة البناءة، انظر: Mohammad Tozy, «Champ et contre champ politico-religieux au Maroc,» (Thèse de doctorat d'Etat, Aix - Marseille, 1984). p. 207.

(٦٣) أحمد سلام، نظرات في منهج الإخوان المسلمين: دراسة نقدية إصلاحية، ط ٢ (الرياض: مكتبة الكوثر، ١٩٩٣)، ص ٥٠.

(٦٤) محمد المغراوي، وقفات مع الكتاب المسمى دلائل الخيرات وما صح عن النبي في الصلاة عليه من دلائل الخيرات (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٠)، ص ٣.

السلفيين المغاربة يركّزون على الصوفية باعتبارها نمط التديّن المسيطر، بحيث يذهب النقد بعيداً إلى حدّ وصف الصوفية بأنها تيار هدفه. . «هدم الكيان الإسلامي وتشتيت شمله وتمزيق وحدته وتشويه صورته وثقافته وإدخال أهله في متاهة لا يمكن أن يخرجوا منها».

وبفعل هذا التصلّب، تشكّل السلفية بناءً أيديولوجياً متماسكاً ومنسجماً مع منطلقه الاعتقادي ولا يمكن دحضه ثيولوجياً إلا بمناهج خارجة عنه كحجج التاريخ والاجتماع، لكن السائد في الجبهات المناوئة للسلفية هي الردود المنطلقة من الخلفيات الدينية. فعلى سبيل المثال، يعتبر أحمد بن الصديق الغماري أبرز العلماء المغاربة الذين كلفوا أنفسهم الردّ على المذهبية السلفية، وقد قام بذلك انطلاقاً من توجهه الصوفي ورغبته في الانتصار له، مما جعل ردّه يتسم بالنبرة العدائية والغلظة في القول نفسهما. فبداية، وجّه الغماري نقده إلى رموز المذهب، وفي مقدمتهم ابن تيمية، فقال عنه إنه «. . كان ولوعاً بالجدل، شغوفاً بالانتصار لرأيه وهواه، محباً للظهور على الخصوم بكل وسيلة وطريق، حقاً أكان أم باطلاً»[٦٥]. كما قال في أحد الأئمة السلفيين (الحطاوي) إن لغته «ركيكة بليدة مفخّمة معقدة. . الحطاوي لولا حفظه وسعة روايته وكثرة إيراده للطرق الغريبة والأسانيد المتعددة، لما استحق أن يذكر بخير على الإطلاق لفرط تعصّبه البالغ إلى حدّ المقت والضلال والعياذ بالله»[٦٦]. كما يصف الغماري كل رموز السلفية بـ «علماء الظاهر الذين يظنون أنهم العلماء الوارثون جهلاً منهم واغتراراً وادعاء وافتراء»، وفي النهاية ينتهي إلى استعراض مزايا الصوفية مقارنة بالسلفية، حيث قال: «علماء الظاهر أهل الرسوم، وإن بلغوا في التقوى والصلاح والزهد والورع ما عساهم أن يبلغوا كأحمد ابن حنبل. . فإنهم لا بد أن يسمعوا من الصوفية معارف لا تخطر ببالهم»[٦٧].

---

(٦٥) أحمد بن الصديق الغماري، البحر العميق في مرويات ابن الصديق، ج ١، نقلاً عن: اليوسفي، «تنبيه القارئ إلى فضائح أحمد بن الصديق الغماري،» (دون معطيات)، ص ٥٣.

(٦٦) أحمد بن الصديق الغماري، «البرهان الجلي،» ص ٢٣٠، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٦٧) أحمد بن الصديق الغماري، «الجؤنة،» ج ٣، ص ١١، نقلاً عن المصدر نفسه، ص ٣٨-٣٩.
تعتبر هذه الردود من أحمد بن الصديق جزءاً من معركة خصومة عقائدية كان أطرافها من السلفيين: المغراوي ومحمد بوخبزة من جهة، والصديقيين الذين يمثلون الاتجاه الصوفي في طنجة من جهة أخرى، بالإضافة إلى أحمد بن الصديق، وعبد الحي وعبد الله، وعبد العزيز بن الصديق، وباقي الأفراد الذين ما زالوا نشطين في الحقل الديني من جهة ثالثة. وقد اعتذر محمد بوخبزة في المقابلة التي أجريناها معه في تطوان عن مدّنا بالرسائل التي تبادلها في هذا الشأن مع التليدي، أحد متصوفة طنجة، بدعوى تبعثرها وقلّة المردود العلمي الممكن استخلاصه منها.

وكما أن الاشتراك في الانتماء إلى مذهبية دينية واحدة يحدث تماسكا أخلاقياً واجتماعياً كبيراً، فإن الاختلاف الذي يحدث في فهم أحد عناصر هذه المذهبية يحدث تبايناً بين الأطراف المتبنية لهذه المذهبية، حيث تشحن المذهبية بمساهمات جديدة أقل تصلباً وأكثر انبناء، هذا إذا لم تصبح، تحت ضغط الأحداث، متسمة بقوة البراغماتية.

وتمثل الحركات السلفية في المغرب نموذجاً على هذه الدينامية، فبعد الانشقاق الذي عرفته جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة، ظهرت عند أعضاء التنظيم الجديد (جمعية الحافظ بن عبد البر للتعريف بالتراث الإسلامي) مواقف تتجه بالنقد الشديد إلى تصلّب التنظيم الذي كان يضمّهم، والذي يصفه أحد أبرز هؤلاء بالقول:

«كثير من المواقع التي يمارس فيها التشنّج والغلظة وعدم الأناة والصبر تراجعت فيها الدعوة وهانت فيها كلمة الحق، لأن النفوس التي تحملها لم تتربّ على هذا الخلق الرفيع، وقد لا تعرف إلا التشدّد مسلكاً والتيئيس شعاراً. . . لذلك ترى مثل هذه النفوس الهزائم انتصاراً والانتكاسات تقدماً، فانقلبت حقيقة الدعوة إلى سوق من البغضاء والفرقة والجدال حول أمور ما وضعت مواضعها الحقة لنظهر نصاعتها وأحقيتها»[٦٨] ويصف داعية آخر حال الكثير من الدعاة بكونهم «يتبرأون من كل مخالف ناقض رأيه رأيهم أو عاكس اختياره اختيارهم، ولا يتورّعون من غمزه في عقيدته وعدالته، بل يمتنعون حتى عن السلام عليه، باعتباره بهذه المخالفة صار في عداد المبتدعة»[٦٩]، قبل أن يزيد «إنها قاصمة الظهر وجريمة العصر أن تتربى أجيال الدعوة على أساليب لا تمت إلى منهج السلف بصلة، فترفع شعارات الولاء والبراء والحب في الله والبغض فيه، في حماس يفتقر إلى الرؤية الشرعية الدقيقة، في مثل هذه الغربة التي يعيشها الدين وظروف الذلة والصغار المضروبين على الأمة في هذه الأزمان»[٧٠].

ويتعجّب سلفي آخر «. . ممن يبدع ويضلل المخالفين له في المسائل الاجتهادية، وفي قضايا الدعوة والفقه والتربية، ويصرف من الجهود أضعاف

---

(٦٨) الحسين آيت سعيد، «المسلمون ومرحلة الغربة،» **الإلماع**، السنة ٢١، العدد ٢٢١ (شباط/ فبراير ٢٠٠٦).

(٦٩) رشيد مادون، **من فقه الاختلاف على فقه الائتلاف**، سلسلة إلى من يهمه الأمر (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ١٩٩٩)، ص ٦.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٨.

أضعاف ما يصرفه في الإنكار على دعاة الكفر والإلحاد، بل قد تجده معرضاً عن التصدّي لأولئك».

يعتبر الشيخ زحل من أبرز السلفيين الذين يمثلون التيار المعتدل في المغرب، فهو يشدّد على فكرة الحوار والتبادل والإقناع كوسيلة لنشر الدعوة دون تصلّب أو سخرية أو استخفاف أو انتقاص، وذلك قياساً على نموذج الحوار القرآني. يقول: «والخلاف في الرأي طبيعي جبلي وفق السنن، اقتضاه التفاوت الحاصل بين بني البشر في عقولهم ومعارفهم وبيئاتهم، وأحسن وسيلة لاستئصال الخلاف وقطع دابره والقضاء على آثاره ودواعيه وعلله، هي الحوار والتناظر الهادفان إلى كشف الشبه وبيان الحقائق، مع الاحترام المتبادل البعيد عن التعصب والهوى والكبر»[٧١].

وحتى لا يظهر نقدهم كصدى للانشقاق التنظيمي، يحاول هؤلاء التأصيل للمرونة من باب أنها ليست تنازلاً عن مقتضيات المذهب، على عكس أولئك الذين يرون في التصلب «ممارسة لواجب البراء والهجر بشكل عفوي بعيداً عن الإطار العلمي الواجب التزامه عند مزاولة أي عبادة»[٧٢].

ولا يبعد هذا النقد كثيراً على ما يوجهه فاعلون آخرون ذوو توجهات عقائدية أخرى، الذين يعارضون ما علق بالمذهبية السلفية من أفهام قاصرة للنصوص ظنوها علامة على صحة توجّههم. يقول أحد هؤلاء: «مهما كانت درجة حديث الفرقة الناجية وحظه من الصحة، فإن الغريب هو استمساك البعض به على أنه دليل قطعي على حتمية هذا النوع من التفوّق الذي يفضي إلى جعل غالبية أفراد الأمة الإسلامية من أهل النار.. والعجب كذلك من اتخاذه نصاً في الاختصاص باستحقاق الجنة وإحالة الباقين على النار... ولقد كان يكفي من قراءة الحديث التقاط إشارته بوجوب الاعتصام بالكتاب والسنة من غير حاجة إلى تحديد الفئات الأخرى التي توصف بأنها من أهل النار»[٧٣].

فبعد أن كان الاجتهاد عند السلفيين لا يعدو أن يكون قياماً بعمليات

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ٧.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(٧٣) مصطفى بن حمزة، «نحو خطبة بانية،» مداخلة ضمن الندوة الدراسية حول خطبة الجمعة المنظمة من طرف المجلس العلمي الأعلى بتعاون مع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بتاريخ ٢٨ أيار/ مايو ٢٠٠٥.

متواصلة من النقد الشديد الذي يتم على أساس التقليد ومحاكاة ما يعتبرونه نماذج صحيحة، أصبح يعني التقليل من حدّة النقد وعدم توظيفه خارج الضوابط العلمية والمحدّدات الشرعية. وفي كلتا الحالتين، فإن النقد لا يعني التنازل عن شيء في المذهب. وقد ورد في مجلة **الإلماع** الناطقة بلسان حال جمعية الحافظ بن عبد البر أنها «لا تدّعي الحقيقة المطلقة في ما تقول وتنشر، وإن كانت تؤمن بحقيقة ما تقول، ولا تلزم أحداً باعتناق أفكارها، أو الانحياز إلى مضامينها»[٧٤].

وجليّ من هذا أن النقد لا يتجه إلى صميم المعتقد وجوهر الفكر، وإنما إلى صدوره من أطراف غير مؤهلة وإشهاره في وجه فئات لا يجوز شرعاً ولا عقلاً ممارسة التصلّب إزائها، ومثل ذلك أن التكفير، وهو أقصى درجات التصلّب، لا يوجه إلى من خالف الحق عن تأويل أو جهل، وإنما إلى من عرف ذلك الحق وعاند[٧٥].

إن التصلّب، بحسب الاتجاهات السلفية المعتدلة، قائم على معتقدات خاطئة سائدة عند بعض تيارات الدعوة حول ما يعدّ من صميم المعتقد السلفي. لذا ترى هذه الاتجاهات أن التفقّه في منطلقات هذه الدعوة ومناهجها هو الكفيل بتجاوز النظرة الجامدة، فما يجب أن يشكّل الشغل الشاغل للتنظيمات السلفية، بحسب هؤلاء، هو الحرص على تكوين المهارات الكفيلة بتقديم السلفية في حلل جديدة تناسب التصوّرات والذهنيات الجديدة.

والحقيقة، إن الدعوات الجديدة نحو اعتماد المرونة في الحكم والتقييم الصادرة من السلفيين لا تعدو أن تكون تصويباً لهذا التصلّب، وليس انتقاصاً من حدّته. إنه إعادة توجيه له، وفي ما عدا ذلك يبقى التصلّب سمة مميّزة لخطاب الناطقين باسم هذا التوجّه الديني، فهو، إذن، كامن على المستوى النظري ومختلف في وروده في مجال الممارسة، بحسب نوع النشاط التي يستغرق كل تنظيم سلفي، فإذا كانت درجة التصلّب قليلة عند التيارات المشتغلة في مجال التعليم الديني، فإنه بارز عند تلك الناقدة للممارسة الدينية والهادفة إلى إصلاحها بما يوافق المذهب السلفي.

وبهذا يمكننا القول إن التراث السلفي لا يحتفظ بالكثير من الأفكار التي

---

(٧٤) «الافتتاحية،» **الالماع**، السنة ١، العدد ١ (تموز/يوليو ٢٠٠٠).

(٧٥) الفوزان، **الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة**، ص ١٣٨.

يمكن أن تستند إليها الاتجاهات المسامحة الجديدة، ولذلك تقتصر عمليات إعادة التفسير على ملامسة السلوكيات والتمظهر الخارجي للخطاب من دون المساس بأصول المعتقد وجوهر الفكر، وهي لا تهدف في نهاية المطاف سوى إلى ضمان ديمومة المعتقد، وفتح منافذ أمام الانسدادات التي وصل إليها، وإيجاد مخارج للتنظيم والتنفيس المؤقت عليه في حال الاختناقات.

على رغم ذلك، تبقى درجة التصلّب ومداه معياراً صالحاً للتمييز بين الاتجاهات السلفية، خصوصاً بعد حرب الخليج الثانية، وبالأخص بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات المتحدة الأمريكية، ذلك أن تلك الأحداث أوقعت العديد من رموز التيار السلفي تحت ضغط إيجاد التبريرات لفكرهم الحاد والإقصائي باتجاه الداخل والخارج. ونتيجة لذلك، وبسبب ذلك، ظهر اتجاهان للتعاطي مع المستجدات، كاستجابة للضغوط الآنفة الذكر:

ـ اتجاه دفعه هذا النقاش إلى المزيد من الأرثوذكسية، ويقوم عليه حراس المذهب السلفي والساهرون على حمايته، نصاً وروحاً (النزعة الحمائية)، وهو يقوم بالدفاع عن المذهب ومواجهة السهام الموجهة، سواء من السلفيين الإصلاحيين أو الجهاديين، من غيرهم من الفاعلين السياسيين الذين أصبحوا يحمّلون السلفية وزر تلك الأحداث. وضمن هذا التيار تندرج جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة من خلال ما تهدف إليه من أهداف، بينها «تحذير المسلمين من الشرك على اختلاف مظاهره، ومن البدع والأفكار الدخيلة، والأحاديث المنكرة والموضوعة، التي شوّهت جمال الإسلام وحالت دون تقدم المسلمين ونهوضهم».

ـ سلفية جديدة تحاول إعادة تفسير بعض مقاطع التراث الوهابي بالتركيز على بعض جوانبه المتسامحة القليلة والمهملة. وقد لوحظ على هذا الخطاب الجديد نزعته الذرائعية القوية وغير المشفوعة بإسنادات قوية. فحين يقال مثلاً إن الوهابية لا تكفّر المسلمين بذنب لا يستحلّونه، فهذا لا يفيد بشيء بقدر ما يرسّخ فكرة التكفير نفسها، وخاصة أن التراث الوهابي هو تراث مشحون بالنزعة التكفيرية إلى حدّ التخمة، في مواضيع الولاء والبراء، والخروج، والجهاد، وإمارة المتغلب، والعلاقة مع الكافر. . . لكن هذه المحاولة تواجه برسوخ النظرة السلفية التقليدية في الأذهان، فالنصوص المعتدلة والمتسامحة في التراث السلفي تمثل أقلية، وأغلبها مستمد من سيرة الآباء المؤسسين، وليس من كتاباتهم.

ضمن هذا التيار يندرج خطاب جمعية الحافظ بن عبد البر، من خلال

مجموعة من الاقتناعات التي أوردتها في ورقتها التعريفية، والتي تبرز من خلالها رغبة الاشتغال على قضية التصلّب التي تعتبرها الجمعية «مواضع خلل عند بعض المشتغلين بالدعوة إلى الله»، وهو كلام يقصد به منهج الدعوة الذي تتبناه جمعية الدعوة. ومن هذه الاقتناعات:

ـ سلوك المنهج الدعوي الذي يعتمد الرفق والنصح وإقامة الحجة.

ـ محاورة المخالفين ومجادلتهم بالتي هي أحسن.

ـ الموازنة بين المصالح والمفاسد.

ـ التربية على الاعتدال والوسطية التي اختارها الله لهذه الأمة.. والابتعاد عن الانزلاق في منحدرات الشذوذ الفكري الناشئ عن قلّة العلم والعمل، وعدم إدراك الحقائق على وجهها الصحيح، مما يؤدي إلى التشنّج والفهم السقيم والرؤية البتراء التي تتناول القضايا تناولاً سطحياً.

ـ الاعتناء بالتربية الأخلاقية التي يفتقدها الكثير ممن ولجوا ساحة الدعوة وأفسدوها بسوء أخلاقهم وقلة عملهم»[٧٦].

(٧٦) انظر نص الورقة التعريفية ضمن ملاحق هذا الكتاب.

الفصل الثاني

المصادر المؤسسة للسلفية

إن الغرض من الاهتمام بالمصادر المؤسسة للسلفية هو الوقوف على كيفية مساهمتها في بناء هذه النزعة الدينية، واكتشاف أثر الظروف التاريخية والثقافية التي أحاطت بهذه المصادر في تشكيلها لهذه الأيديولوجيا. فعلى رغم تستر السلفية بالماضي، وعلى رغم أنها تحمل في أدوارها المختلفة منطقاً واحداً، فلا يمكن لنا دراستها إلا مرتبطة بالزمن الذي ظهرت فيه.

فكيف ساهم تراث هذه الرموز السلفية في إمداد هذه السلفية بالموارد التي كفلت إعطاء السند الفكري والتاريخي للأيديولوجيا السلفية؟ وما هي الأسماء التي يعتبرها السلفيون رموزاً مؤسسة لأيديولوجيتهم؟

للإجابة عن هذين التساؤلين، سنخصّص الفقرة الأولى لاستحضار المكانة التي يحتلها السلف عند حملة هذه الأيديولوجيا، قبل أن نرجع في الفقرة الثانية إلى اكتشاف مساهمتهم في بنائها. كل ذلك عن طريق التحليل الفكري والبيوغرافي.

أولاً: السلف كجماعة تفسير

في البداية، يطرح مفهوم السلف العديد من الاستفهامات الأولية، فهل فعلاً اكتسبت كلمة «سلف» معنى اصطلاحياً عبر التاريخ؟ هل تطور المفهوم في خط واحد، وحافظ على المعنى نفسه طوال العصور الإسلامية المتعاقبة؟ هل دل مفهوم السلف على مذهب ديني يقابل مثلاً اتجاه علماء الكلام ونظريات الفلاسفة المسلمين وأهل المذاهب الأخرى؟ أم كان المفهوم مجرد ردّ فعل عاطفي لا يخضع

لمنهج فكري مهيمن في تصوّر العقيدة ضد من يعتبرون «زنادقة ومتطرفين وغلاة» في تأويل الإسلام وفهم النص[1]؟

تؤدي هذه الأسئلة إلى مداخل عديدة يمكن أن يتجلى من خلالها المفهوم وتظهر معالمه. لكننا، واستناداً إلى ما وصلنا إليه في المباحث السابقة، سنستعير التعبير الهرمينوطيقي[2]، وهو «جماعة التفسير» (Communauté d'interprétation) لوصف المجموعة التي تشكّل مصادر تَلَقٍ بالنسبة إلى معتنقي الأيديولوجيا السلفية. ومن الأسباب الداعية إلى ذلك أن المتكلمين باسم الأيديولوجيا لم يضعوا لائحة للرموز التي تندرج تحت هذا التوصيف، فهم ليسوا أهل الحديث، ولا أئمة المذاهب الأربعة، ولا رواد التفسير، ولا كبار الفقهاء. إنهم مجموعة مثالية، حتى إن ابن تيمية شكا من أنه يجد في أي دراسة للفرق التي اطلع عليها أي عرض مقنع لمبادئهم[3].

فاعتباراً للسجال الذي كان منخرطاً فيه، وضع ابن تيمية مجموعة تسميات التي يتضح منها منزلة السلف الاستثنائية. إنها المجموعة الأمينة على تراث النبي (ﷺ)، فليس مناط الصواب في معالجة المسائل أن يكون للقائل سلف يأخذ عنه ويدلل بواسطته، لكن الحق هو الأخذ عن السلف الصالح المشهود له بالخيرية[4]، وذلك باستعمال ما كان من كلامهم الذي هو الفهم الصحيح للكتاب والسنة، فهم الذين تلقوا القرآن لفظاً طرياً، كما أنزل من غير أن يغيّر أو يبدل منه شيء من حيث مفهومه، ودون تأويله، ودون تصرّف في معانيه. وهكذا فالطريق إلى الوصول إلى المعنى الصحيح هو الرجوع إلى ما كان عليه الأوّلون[5].

لا يحيل مفهوم جماعة التفاسير السلفية، إذن، على مجموعة بذاتها، بل هي مجموعة الأفكار الاعتقادية والأحكام السلوكية التي تشكّل في مجموعها تأويلات

---

(١) حول هذه الأسئلة وغيرها، انظر: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام** (عمان: دار الشروق، ١٩٨٨).

(٢) تعني الهرمينوطيقا فن تأويل الرموز، وأشكال التعبير الأخرى على العموم هي نظرية لتأويل العلامات. للمزيد، انظر: عبد الكريم غريب [وآخرون]، **معجم علوم التربية**، سلسلة علوم التربية؛ ٩ ـ ١٠، ط ٣ (الدار البيضاء: منشورات عالم التربية، ٢٠٠١)، ص ١٦١.

(٣) هنري لاووست، **أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ترجمة محمد عبد العظيم علي (القاهرة: دار الدعوة، ١٩٧٩)، ص ١٠٠.

(٤) بناء على الحديث: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».

(٥) الألباني، **مفارقة الجماعة**، شريط صوتي، تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة، الشريط الرقم ١٨١ ـ ١.

الجيل الأول للنصّ الديني. يمثل السلف، إذن، استمرارية للكاريزم النبوي، مما ينتج منه واجب التعامل معهم كناقلين لمعرفة مقدسة. وفي الوقت نفسه، فإن السلف هي الجماعة المنتجة للآليات التي يجب التعامل بها مع تلك المعرفة، فلا وجود لآية من كتاب الله، أو حديث نبوي، فاتا الصحابة والتابعين أو تركاهما دون تفسير واضح[٦].

وكذلك، تعتبر هذه الجماعة دفاعاً عن عصر النبوة كنموذج وتجربة معاً، بمعنى أن إلزامية الأفكار والمعتقدات المؤسسة لهذا العصر تستوجبان تتبع الصيغ التي فهمت بها تلك الأفكار من طرف الصحابة والتابعين في العصر النبوي والمئويات الثلاث الموالية له. فمعايشتهم للمرحلة وقربهم الزمني منها مكّنتهم من الإدراك الصحيح للرأسمال المتضمن في القرآن والسنّة، وتجسيد الاستمرارية الثقافية والسلوك الجماعي لأمة الإسلام، فسلطتهم هي سلطة الجماعة الواسعة المستفيضة التي يستحيل، لأسباب موضوعية، اتفاق أفرادها على الكذب، وهي خصائص أهّلتها لتنال مركز السبق بين الثلاث والسبعين فرقة التي تتقاسم الإسلام.

لقد قدمت جماعة السلف رؤية محدّدة للعلاقة يفترض أن القرآن يقدمها بالنسبة إلى المعرفة، فقد كانت تصوراً دينياً مبسّطاً مبنياً على مقولة التوحيد، مع الالتزام بمفهوم الصحابة للنصّ دون تأويل له ولا تكييف، وهو ما يقلّص مهمة المتأخرين من المسلمين الهادفة إلى نقل هذا التقليد الديني المقدس، وإنتاج معرفة تساعد على هذا النقل وتحول دون تحريف هذا التقليد[٧].

فمن خلال إجماعهم على مفهوم موحّد تتأسس سلطة السلف، وليس أي سلف، بل سلف الثلاثة قرون الأولى المشهود لها بالخيرية. ولعل هذا التحديد الحصري هو الذي جعل الخطاب السلفي غير معني بالنقاشات الكثيرة التي ملأت بطون الكتب حول تعريف الإجماع وتأسيسه، ومكتفية بتسجيل حصوله وتحديد زمانه وطرق تطبيقه في العصر الحاضر.

إن رسالة الإسلام تقتضي قاعدة اجتماعية وأتباعاً يقومون بتلقّي الرسالة وحفظها من التشويهات التي قد تطرأ عليها، ولهذا فقد احتوى مفهوم السلف،

---

(٦) محمد بن عبد الرحمن المغراوي، **أهل الإفك والبهتان الرادون عن السنّة والقرآن** (مراكش: مكتبة دار القرآن، ٢٠٠١)، ص ٢.

(٧) للمزيد، انظر: P. Lory, «Mode de transmission de la culture religieuse en Islam,» *Studia Islamica*, no. 80 (1994), pp. 171-173.

فضلاً على قدسيتها، على طاقة بيداغوجية وتعليمية تساعد على إيصال الفهم السليم إلى المتأخرين من أمة الإسلام، وربطهم بالعصر الأول الذي حمل التفسير الصحيح لرسالة الإسلام.

وبسبب المكانة المقدسة التي تحتلها هذه الجماعة، يعارض السلفيون بشدّة القراءات التي تريد التحرّر من أفهام السلف وإقامة علاقة اتصالية مباشرة مع النصوص. «فماذا يستدرك المتأخرون ممّا عساهم أن يفعلوا، ألم يبينّ أولئك المنهاج، واستكملوا الطريق وعبّدوها، فالاستدراك عليهم وقاحة وبدعة وضلال وانحراف وغرور عظيم وخروج عن دين الله»[8].

ومن أهم الرموز الذين تتوجه إليهم سهام هذا النقد سيد قطب الذي كان من بين الأوائل الذين تحرّروا من الأفهام التقليدية وبالرجوع إلى القرآن، والاستمداد المباشر منه دون الاعتماد على سوابق فكرية مستمدة من مصادر بشرية، متجاوزاً بذلك الفرق الإسلامية، بما فيها تلك التي ادعت الركون إلى أفهام السلف الصالح. ونظراً إلى ذلك، تعتبر السلفية أن الاشتغال بأقوال سيد قطب ومن هم على شاكلته استدراكاً وقحاً على الصحابة. «فالاشتغال بأقوالهم يفرّق بين المرء وزوجه، وبين الابن وأبيه، وبين الأخ وأخيه، فضلاً على أنه تجمّع شمل المسلمين». فعلى المسلمين أن «يكرّسوا جهودهم في إرجاع المسلمين إلى مصادر السنّة الصحيحة، وأن يبعدوهم عن كتب الخرافات والدجل والآراء الفقهية والصوفية البعيدة عن الدليل، بل بعيدة عن الأصول الإسلامية الكبرى»[9]. فبإحالتها على السلف، لا تقصد الأيديولوجيا السلفية مجرد الارتداد إلى أسماء يحتفظ لها التاريخ بمكانة اعتبارية، بل تؤكد السلفية تساميها وتفوّقها على ما يخالفها من أفكار عبر التاريخ الإسلامي.

ويتعامل السلفيون مع كل ما يمكن أن يمسّ المكانة المقدسة للسلف بصرامة شديدة، ومن ذلك ظاهرة الاقتتال بين الصحابة، بحيث تشدّد السلفية على عدم جواز تقييم الصحابة، مقدّمين روايات أخرى تنسجم مع الصورة النقية للسلف[10]،

---

(٨) محمد عبد الرحمن المغراوي، عقيدة الإمام مالك، سلسلة العقائد السلفية؛ ٢ (الرياض: مكتبة التراث الإسلامي، [د. ت.])، ص ٢٢.

(٩) عبد الباري الزمزمي، منهج التفقه في الدين (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٥)، ص ٢٣.

(١٠) انظر: محمد بن عبد الرحمن المغراوي، من سب الصحابة ومعاوية فأمه هاوية (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٨)، ص ٥٦.

ومؤكدة عدالة جميع الصحابة دون استثناء، بحيث يستحق منكرها التأديب، وإن كان لا يحكم بكفره. وقد صاغ الإمام الطحاوي هذا المبدأ في عقيدته بالقول «ونحن أصحاب رسول الله لا نفرّط في أحد منهم، ولا نتبرأ من أحد منهم، ونبغض من بغضهم. . الخير بذكرهم ولا نذكرهم إلا بخير، وحبهم دين وإيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان»[١١].

أما في مواجهة اختلاف الصحابة في ما بينهم، فيضع السلفيون قواعد فقهية لحلّه: ففي حالة اتفاق الصحابة على تحريم مسألة، ثم اختلف في ذلك من جاء بعدهم من الصحابة، فلا يضرّ اختلافهم هذا اتفاقهم ولا ينقضه، ومن فهم من تجويزهم ذلك في صور مخصوصة تجويزه في جميع الصور، فذلك من سوء فهمه وقلة اعتنائه بأحوالهم، وأما إذا اتفقوا على الإباحة، كان فهمهم ذاك حجة يجب اتباعها، فمن فهم غير فهمهم فهو مخطىء ولا شك[١٢].

وبالتزامها بمفهوم السلف، تقدم السلفية نفسها كمدرسة فقهية وسطية بين طائفتين: «الظاهرية» الذين جمدوا على الحروف والرسوم، وعطّلوا المقاصد والعلل في فقه النصوص، و«الباطنية» العابثون بالأصول، الذين قلبوا الحقائق وحرّفوا كلم الله ورسوله عن مواضعه[١٣]، وعلى رأسهم المتصوفة الذين يرون أن فهم الصحابة للقرآن كما سمعوه ليس سنداً لصحة المعنى، بل لا بد من فهم العارف المتصوّف.

كما يطعن السلفيون في ما يشكّل سلفاً بالنسبة إلى اتجاهات الفكر الديني الأخرى، ومن أبرزها ما ينعتونه بـ «المدرسة العقلية» التي تمثل لديهم خطأً فكرياً متواصلاً امتد من الغزالي وتجسّد عند الأفغاني ومحمد عبده، ووجد ترجمته في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، واصفين ـ سلف وخلف هذه المدرسة ـ إياها بالحمق والطيش لما نشأت عليه من عقائد فاسدة، وما مارسته من توفيقية فكرية كان هدفها التصالح مع الغرب[١٤].

---

(١١) نقلاً عن: محمد بن عبد الرحمن المغراوي، الأسباب الحقيقية لحرق إحياء علوم الدين بأمر من خليفة المسلمين ابن تاشفين (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ١٩٩١)، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(١٢) الحسين آيت سعيد، دراسة نقدية عن الغناء والمعازف: رد تفصيلي على كتاب «القول المنصف في الغناء والمعازف للأستاذ عبد الباري الزمزمي» (الدار البيضاء: مطبعة إيباج، ١٩٩٧)، ص ٧٣.

(١٣) الحسن العلمي، «من أجل فقه راشد للسنة النبوية: الجزء الثاني،» الإلماع، العدد ٤ (آب/ أغسطس، ٢٠٠٢)، ص ١٦٤.

(١٤) محمد بن عبد الرحمن المغراوي، أهل الإفك والبهتان الرادون عن السنّة والقرآن.

وتتجسّد المكانة التي تحتلها جماعة التفسير السلفية في المساحة التي تحتلها مقولات الصحابة في المتن السلفي، بحيث تستغرق هذه الأخيرة، أي مقولات هؤلاء، معظم مساحات الكتب الحديثة الصادرة عن السلفيين، قدمائهم ومعاصريهم. فما إن يقدم المؤلف لموضوعه حتى يبدأ في استعراض أقوال السلف ممن أفاضوا في المسألة محل البحث، فيكون عمل المؤلف عبارة عن تجميع مقولات كثيرة يراد لها أن تقوم مقام الحجة بالنسبة إلى المؤلف، بحيث لا يظهر دور هذا الأخير إلا بعد صفحات متعدّدة من الإحالات، ليسجل فضل هؤلاء وعبقريتهم التي لم تترك له مجالاً للإضافة أو التحسين، وإنما مجرد المحاجة بأقوالهم على ما يخالفها من تفسيرات.

وفي محاولة لتحديد أسماء معيّنة ينطبق عليها وصف جماعة السلف، حاول الشيخ المغراوي في أطروحته لنيل الدكتوراه أن يقوم بتحديد مصادر الدعوة السلفية في مادة «تفسير القرآن»، فأعطى للسلف صيغة حسّية مختلفة عن ذلك المفهوم المثالي الذي اكتفى ابن تيمية بإعطائه، والذي لم يكن منتجاً في ظلّ التنافس الكبير على تمثيل تلك الجماعة بين مختلف المدارس العقائدية الإسلامية. وفي ما يلي الأسماء التي يوردها المغراوي في وصف جماعة السلف، وتلك التي يضعها ضمن الفرق المقابلة أو المضادة.

الجدول الرقم (٢ ـ ١)
أسماء جماعة مفسري القرآن لفهم السلف وعكسها بحسب المغراوي

جماعة التفاسير السلفية	جماعة التفاسير الأخرى (الأشعرية، والمعتزلة... إلخ)
ابن جرير ـ أبو المظفر السمعاني ـ البغوي ـ ابن كثير ـ صديق حسن خان ـ محمد جمل الدين االقاعي ـ رشيد رضا ـ عبد الرحمان السعدي ـ محمد االأمين الشنقيطي.	السمرقندي ـ الماوردي ـ أبو الحسن الواحدي ـ ابن الجوزي ـ ابن عطية ـ القاضي زاده ـ الخازن ـ أبو حيان ـ عمر بن عادل الحنبلي ـ أحمد السبيلي ـ الثعالبي السيوطي ـ إسماعيل حقي ـ الشوكاني ـ محمد نوري الجاوي ـ سيد قطب ـ محمود حجازي ـ الصابوني ـ وهبة الزحيلي ـ العز ابن عبد السلام ـ ابن جزي الكلبي ـ الفخر الرازي ـ الحلبي ـ البيضاوي ـ النسفي ـ الخطيب الشربيني ـ أبو السعود ـ الألوسي ـ المراغي ـ سعيد حوى ـ عبد الكريم الخطيب ـ محمد بن عبد العال ـ ابن عربي ـ السيوطي ـ القرطبي ـ علي الجصاص ـ أبو إسحاق إبراهيم ـ يحيى أبو زياد أبو بكر ـ الزركشي ـ هود بن محكم الهواري ـ بن يوسف إطفيش ـ الكندي ـ أحمد الخليلي ـ الزمخشري.

وبشكل عام، فإن الأسماء التي يعتبرها السلفيون قد جسّدت السلف الصالح قليلة بالمقارنة برموز الثقافة الإسلامية، بحيث لا تحتفظ ذاكرة الخطاب السلفي بشخصيات كثيرة تصبّ في خانة التبرير الأيديولوجي لما تعتبره سلفاً صالحاً، إذ تقصّى كل شخصية ظهر في فكرها بعض التأثر بغير المنهج السلفي.

لذلك، يقتصر السلفيون على ذكر لائحة لرموز الكبار هم «عموم الصحابة، وأتباعهم كالأئمة الأربعة، وابن المبارك، وأبي عبيد، وأئمة الحديث المشهورين، كالبخاري ومسلم وغيرهما، والدارقطني، وابن المنذر، وشيخ الإسلام ابن تيمية وتلامذته، ومحمد بن عبد الوهاب، وأبنائه وحفدته وأنصاره وأتباعه ودعاة منهجه، كمثل الشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ، والشيخ محمد بن صالح العثيمين، والشيخ صالح اللحيدان، والشيخ محسن العباد، وحمود التويجري...»[(١٥)]، كما يعمد السلفيون إلى إيجاد أسماء سلفية منتشرة جغرافياً للدلالة على نجاح العقيدة في الانتشار والامتداد المجالي (أحمد بن حنبل في العراق، ابن تيمية في الشام، العز بن عبد السلام في مصر، الشاطبي في المغرب والأندلس، والأمير الصنعاني في اليمن).

وفي سياق تحديد أكثر للسلف الصالح، يحدّد السلفيون موقفهم من بعض المؤلفات المنتشرة بكثرة داخل العالم الإسلامي، فيعتبرونها عارية من المشروعية في التصوّر السلفي، منكرين على المتعبّدين بهذه الكتب ارتفاعهم بأصحابها إلى مرتبة السلف، «لما فيها من انفعالات وضلالات وشركيات يناصرها العامة وسدنة القبور وغيرهم من الذين يشيعونها بين الناس، كما هو شأنهم في محاربة كل إصلاح»[(١٦)]. وفي ما يلي لائحة بأهم هذه الكتب مقرونة بأسباب توجيه الإدانة إليها:

---

(١٥) علي بن حسن بن علي بن حميد الحلبي الأثري، **إنها سلفية العقيدة والمنهج: وقفات علمية مع مقالات عبد العزيز العسكر التي رد فيها على العلامة الإمام محمد ناصر الدين الألباني** (الكويت: مكتبة ابن القيم، ٢٠٠٠)، ص ١٦ - ١٧.

(١٦) محمود مهدي الإستانبولي، **كتب ليست من الإسلام**، ط ٢ (بيروت: الكتب الإسلامية، ١٩٨٣)، ص ٧.

الجدول الرقم (٢ ـ ٢)

الكتب التي لا تعتبر من الإسلام بحسب السلفية

حزب التيجانية[١]	الادعاء أن واحدة من الصلوات عن النبي (ﷺ) تعادل من القرآن ستة آلاف مرة.
المجموعة النادرة: سماع وشراب عند أشرف الأقطاب[٢]	الخلو من الإيمان الصحيح والذوق السليم [٣]
البردة[٤]	استغاثة ودعاء غير الله تعالى. صرف خصائص الربوبية والإلهية لغير الله تعالى[٥]. وصف أحداث غريبة وهرطقات وخوارق عجيبة حصلت يوم مولد النبي (ﷺ) في تقليد واضح للنصارى والبوذية[٦]. إعلاؤها إلى مرتبة القرآن لأنها تقرأ بالموازاة معه أو محله. اعتماد أحاديث موضوعة. التوسل وطلب الشفاعة من النبي (ﷺ) وهو حرام قطعاً[٧].
دلائل الخيرات[٨]	اختراع صلوات مخترعة ومبتدعة[٩]. نعت النبي (ﷺ) بأسماء الله الحسنى. وصف الرسول (ﷺ) بأسماء مبهمة ومخترعة[١٠]. أدعية فيها من الغلو ما لا يطاق[١١]. اعتماد الكثير من الأذكار المضاعفة التي هي توقيفية لا يصح فيها ابتداع [١٢].
حزب البر [١٣]	الاعتقاد بوحدة الوجود الزائغة والمنحرفة والكافرة.
المشيشية[١٤]	الغلو والمبالغة في مدح الرسول (ﷺ) بما لا يتفق مع ما هو منقول عنه.
مولد العروس [١٥]	الاستناد إلى الأحاديث الموضوعة. الكذب على الرسول (ﷺ) كذباً مضاعفاً[١٦]. الاعتقاد بنظرية وحدة الوجود الباطلة[١٧].

(١) ومثله: «اللهم صل على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق».

(٢) وهي نظم للرواس في مدح الشيخ الرفاعي.

(٣) محمود مهدي الإستانبولي، كتب ليست من الإسلام، ط ٢ (بيروت: الكتب الإسلامية، ١٩٨٣)، ص ٨ ـ ٩.

(٤) وهي نظم للبوصيري في مدح الرسول (ﷺ).

(٥) ومثل ذلك، وصفه بالقدم في البيت «آيات حق من الرحمان محدثة ـ قديمة صفة الموصوف بالقدم»، انظر: الإستانبولي، المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

(٦) من الأبيات التي يوردها السلفية دليلاً على ذلك «والنار خامدة والأنفاس من أسف ـ عليه والنهر ساهي العين من سدم»، وكذلك: «والجن تهتف والأنوار ساطعة ـ والحق يظهر من معنى ومن كلم».

(٧) يسرد السلفية في دليل على ذلك البيت التالي: «يا رب المصطفى بلغ مقاصدنا ـ واغفر لنا ما مضى يا واسع الكرم»، وكذلك «إن لم يكن في معادي آخذاً بيدي ـ فضلاً وإلا فقل يا زلة القدم».

(٨) وهو مجموعة صلوات على النبي (ﷺ) من نظم الجازولي.

(٩) والمقصود جزء من الدليل جاء فيه: «اللهم صلّ على صاحب الضراعة.. صاحب النعلين..

صاحب الهراوة.. من تفتقت من نوره الأزهار وطابت ببركته الثمار.. واخضرت من بقية وضوئه الأشجار.. وفاضت من نوره جميع الأنوار..».

(١٠) مثل ياسين، طه، واصل، موصول، صاحب الإزار، صاحب الرداء، صاحب التاج، صاحب المغفرة، صاحب القضيب.

(١١) تشدد السلفية على هذا الدعاء في إصدارها لهذا الحكم: «اللهم صلّ على محمد حتى لا يبقى من صلواتك شيء، وبارك على محمد حتى لا يبقى من بركاتك شيء، وارحم محمداً حتى لا يبقى من الرحمة شيء».

(١٢) من مقاطع ذلك عند السلفيين في الدلائل: «اللهم صلّ على محمد عدد أوراق الزيتون.. وعدد خفقان الطير وطيران الجن. اللهم صلّ على محمد عدد المياه الملحة، وعدد كل شعرة في أبدان الإنس والجن والشياطين».

(١٣) وهو مجموعة صلوات على النبي (ﷺ) للشاذلي.

(١٤) وهو مجموعة صلوات على النبي (ﷺ) لعبد السلام بن مشيش.

(١٥) وهي قصة لابن الجوزي.

(١٦) بحسب السلفية يكون ذلك بسرده لحديث مكذوب مضمونه «إن البيت الذي فيه اسم محمد وأحمد تزوره الملائكة في كل يوم وليلة سبعين مرة».

(١٧) بدليل ما جاء فيها: «الحمد لله الذي أبرز من غرة عروس الحضرة البهية صبحاً مستنيراً»، وغير ذلك بحسب السلفيين.

ثانياً: الآبـاء المؤسســون

بعد استحضارنا المكانة التي تحتلها جماعة السلف عند السلفيين، سنرجع إلى تراث هؤلاء حتى نكتشف مساهمتهم في بناء هذه الأيديولوجيا الدينية.

١ ـ ابن حنبل

تتلخص أهم الظروف التي ساهمت في تكوين تصوّرات ابن حنبل العقائدية والفقهية في تأخره النسبي قياساً على المذاهب الثلاثة الأخرى التي كانت قد بنيت في فترات سابقة، وطفور الفرق العقائدية الأخرى ذات المواقف الحادة من النقاش الأيديولوجي بشأن الحكم السياسي وما استند إليه من أحكام مذهبية وفقهية.

لقد فعلت هذه الفترة فعلها في إسهامات ابن حنبل، فانقسمت إلى اهتمامين: ففي العقائد الفقهية، أخذ ابن حنبل يراجع فصول التشريع التقليدية، فوضع اللبنات الأساسية لمذهب يخفي جذريته تحت ستار كثيف من المواقف الفقهية، فقد مكّنه تأخره الزمني من الاطلاع على أهم فصول التشريع التقليدية، متهما إياها بالضعف والاشتباه. هكذا عارض ابن تيمية مفهوم الاستحسان الحنفي، وأبطل ممارسة الحيل الشرعية في المذهب نفسه.

وفي أصول الدين، اشتهر ابن حنبل بمعاداة التأويل الباطني، لصالح التفويض إلى ظاهر النصوص من غير إخضاعها للتأويل، وكان شعاره في هذا

الشأن ما تضمّنته خطبة الوداع من اجتناب للبدع والاعتصام بالمحجّة البيضاء[١٧].

وفي مواضيع التاريخ والاجتماع الإسلاميين، بادر ابن حنبل إلى الدفاع عن مشروعية خلافة الصحابة، وناهض كل الفرق الإسلامية التي حمّلها مسؤولية الانشقاق الأيديولوجي داخل الأمة. وبفعل الجدال الذي انخرط فيه مع هذه الفرق، جاء مذهب ابن حنبل متسماً بالتعالي والوثوقية المطلقة، فالردّ على المتكلمين، وهم ذوو القدرات الجدلية الفائقة، لم يكن ليجابهه بالنسبة إلى مذهب فقهي سوى سنّية مطلقة تستعمل النصّ القطعي في الردّ والإثبات. ولقد كان هذا النوع من الردود بالنسبة إلى أنصار الحنبلية بمثابة ممارسة نضالية ذات طابع سجالي يدّعي تملّك الفهم الصحيح للنصّ القرآني ضد التفاسير التي تصوّرتها باطلة. ولعل هذا الأصل السجالي للمقولات الحنبلية هو الذي زوّدها، كما زوّد الأفكار الدينية التي توارثتها، بالمستند الديني الذي سمح لها بفتح جبهات صراع جذرية طبعت مجمل التاريخ الإسلامي.

إن أهم ما طبع فكر ابن حنبل وأعطاه صفة المذهب الرسمي عند الاتجاهات السلفية العاملة اليوم هو اختلاطه بالثيولوجيا، فلقد كانت الحنبلية مذهباً كلامياً في أساسه، لا تقاس قيمة مواقفه إلا بقدراتها الدفاعية والهجومية التي كانت تمليها عليه حالة الصراع الشديد التي دخل فيه ابن حنبل ضد المعتزلة الرافضية وفرق عقائدية أخرى بشكل طبع كل مستويات التفكير عنده، فإن نحن نظرنا إلى نظرية التفويض بلا كيف التي وضعها، وجدنا أنها لا تنتهي عند تأكيد الصفات والأفعال الإلهية في مقابل المتشابهات التي أوردها المتكلمون في ما كان يعتقد، بقدر ما كانت تخدم هدفاً مذهبياً يكمن في الإطاحة بكثرة التأويل في الخطابات التي أنتجها الفكر الإسلامي في تلك اللحظة التاريخية. ويمكننا تعميم هذا الاستنتاج بالقول إن تصوّرات ابن تيمية للمفاهيم الفقهية نفسها (الرأي، القياس، الإجماع) كانت نتيجة للصراع مع الفرق الإسلامية على المستوى الثيولوجي والأيديولوجي، مما أعطى لمذهبه ميزة بالمقارنة مع المذاهب الثلاثة الأخرى التي لم تكن سوى حركات فقهية حصراً[١٨].

---

(١٧) بنسالم حميش، **التشكلات الأيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(١٨) نقول هذا لأنه لم يكن على المستوى الثيولوجي حركة شافعية أو حنفية أو مالكية.. فليس لهذه المذاهب سوى دلالة فقهية. انظر: جورج مقدسي، **انبعاث الإسلام السنّي في القرن الحادي عشر** (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٣)، ص ٢٩٦ ـ ٣٠٧.

٢ ـ ابن تيمية

إذا كانت الإشارة إلى ابن تيمية قد أصبحت مما لا يمكن تفاديه في عموم الخطاب الإسلامي المعاصر[١٩]، فإن مكانته وسط المرجعيات التي يحيل إليها السلفيون تعدّ استثنائية. فقد كان ابن تيمية بالنسبة إلى هؤلاء الرمز التي أعاد تأسيس الثقافة الإسلامية على المبادئ التي عرفت في زمن ابن تيمية بعقيدة أهل السنّة والجماعة، والتي ستعرف في ما بعد بالسلفية.

تلقى ابن تيمية تعليمه في أحد دور الحديث التي عرفت انتشاراً منذ أيام ابن حنبل، والتي كانت تلقّن نزعة حديثة مضادة لكل الفرق الإسلامية التي اتخذت من المنطق السلاح الأول في الدفاع عن آرائها[٢٠]، وقد تطورت هذه النزعة لتوالي الحقب التاريخية، حتى حقبة ابن تيمية، حيث تم تحريم المنطق وحذّر من الاغترار بمقدراته.

لم يكتف ابن تيمية بتأكيد ضرر المنطق وذمّ المشغلين به، كما فعل ابن حزم والنووي وغيرهما من خريجي المدارس الحديثة، بل اجتهد في إثبات عقم المنطق العقلي، فكان بذلك آخر من ناصر الاتجاه الحنبلي ضد المنطق الذي سيطر على عقلية بعض علماء الإسلام، مثل الغزالي والباقلاني والجويني، وكل الذين لهم صلة بالتيار الأشعري.

لقد تأثر ابن تيمية في بلورته للاتجاه السنّي الخالص بمعطيات اجتماعية وتاريخية، ذلك أن حركية المجتمع الإسلامي لم تتطور في عهده، في اتجاه حركة مدنية ذات درجة عالية من التحضّر، بل كانت مدنية محاربة قليلة التحضّر، وهي حركة ناشئة في الصحراء، وليس في مناطق العمران والمراكز التجارية، حيث تكثر عمليات التلاقح الثقافي ويزدهر الفكر التوفيقي. وفي مثل هذه البيئة، نشأ الفكر المتصلّب لابن تيمية ذي النظرة الازدرائية تجاه الآخر، وتجاه كل التراث الكبير ساهم في الإنتاج الثقافي الإسلامي، الذي قاومه ابن تيمية بنعوت عقائدية (مبتدع، متزندق، رافضي، باطني، خوارجي. .) مشدداً على تمسّكه

---

(١٩) حتى إن عبد السلام ياسين وهو عدو لدود للسلفيين، كان دائم الإحالة على ابن تيمية، لكن بمعان مستقاة من التجربة الصوفية، كما وظف ابن تيمية أيضاً، عند الحركات الإسلامية في تأسيس فكرة العدل الاجتماعي والسياسي. انظر: سعد الدين العثماني، **المشاركة السياسية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية**، سلسلة الحوار؛ ٢٩ (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩٧).

(٢٠) انظر: الحسين وجاج، **دور الحديث في العالم الإسلامي**، رسائل وأطروحات جامعية؛ ١ (أگادير: منشورات كلية الشريعة، جامعة القرويين، [د. ت.])، ص ١٠٥.

بالتراث الديني الموروث عن السلف، ومحوّلاً إياه إلى عنصر مقاومة ثقافية[٢١].

عاش ابن تيمية في زمن بدأت فيه قدرات المسلمين الخلاقة في الانخفاض إثر مجموعة من الهزات التاريخية الضخمة (الامتداد الجغرافي للدولة الإسلامية، الغزو المغولي، الحروب الصليبية)، وقد عبّر فكر ابن تيمية عن هذا الانخفاض عبر وضع حنبلية جديدة تتسم بمزيد من الانطواء على قواعدها المذهبية وأكثر جذرية، بحيث اعتبر أن رجوع العزّ إلى المسلمين وإعادة الكبرياء لهم لا يتأتى سوى بسلسلة من عمليات الرجوع إلى تراث السلف واستحضاره لمجابهة التحديات الحاضرة[٢٢].

كما تميّزت الحياة الفكرية في عصر ابن تيمية بالتحيّز الفكري والتعصّب المذهبي، بحيث اشتد الخلاف بين الشافعية والحنفية، وبين الحنابلة والأشعرية، وبينهما وبين المعتزلة، وبين كل هؤلاء وبين الشيعة[٢٣]، فانتقل الجدل لنجده مدوّناً في بطون الكتب والمجلدات الضخام التي تشرح الخلاف وتسجل الجدل، وتبيّن أوجه المتناظرين مع التعصّب لواحد منها. وقد سرى ذلك على كتب ابن تيمية، وعلى كتب معاصريه، على حد سواء[٢٤].

ترافق ذلك مع فقدان ابن تيمية للأمل في العمل السياسي، فقد اقتنع بانعدام

---

(٢١) حول ارتباط الفكر بالبيئات الجغرافية، انظر: مايك كرانغ، **الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية**، ترجمة سعيد منتاق، عالم المعرفة؛ ٣١٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥).

(٢٢) هنري لاووست، «الحنبلية تحت المماليك البحرية،» في: *Revue des études musulman*, no. 28 (1960).

(٢٣) يحيل السلفيون الجهاديون من أتباع الزرقاوي في العراق على نصّ الفتوى التي أصدرها ابن تيمية في حق الشيعة كمستند للقتل الجماعي الذي يمارسونه ضد شيعة العراق، وهذا نص الفتوى: سئل الشيخ تقي الدين عمّن يزعمون أنهم يؤمنون بالكتاب وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ويعتقدون أن الإمام الحق بعد رسول الله هو علي بن أبي طالب، وأن رسول الله نصّ على إمامته فأجاب: أجمع علماء المسلمين على أن كل طائفة ممتنعة عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة، فإنه يجب قتالها، حتى يكون الدين كله لله، وقد ثبت عن علي أنه حرق غالبية الرافضة الذين اعتقدوا فيه الألوهية، وروي عنه أنه قال: لا أوتي بأحد يفضلني على أبي بكر وعمر إلا جلدته، وأنه طلب عبد الله بن سبأ لما بلغه أنه سبّ أبا بكر وعمر ليقتله فهرب منه، فهذه سنة أمير المؤمنين قد أمر بعقوبة الشيعة، بأصنافهم الثلاثة وأخفهم المفضلة، فأمر هو وعمر بجلدهم، والغالبية يقتلون باتفاق المسلمين، فإن جميع هؤلاء الكفار أكفر من اليهود والنصارى، فإن لم يظهر عن أحدهم ذلك، كان من المنافقين الذين هم في الدرك الأسفل من النار، ومن أظهر ذلك كان أشد من الكافرين كفراً، فلا يجوز أن يقرّ بين المسلمين لا بجزية ولا بذمة، ولا يحل نكاح نسائهم ولا تؤكل ذبائحهم، لأنهم مرتدون ومن شر المرتدين. فإن كانوا طائفة ممتنعة وجب قتالهم كما يقاتل المرتدون، وإن كانوا في قرى المسلمين فرقوا واسكنوا بين المسلمين بعد التوبة، وألزموا بشرائع الإسلام التي تجب على المسلمين. يمكن الاستماع إلى نصّ الفتوى على موقع البينة الإلكتروني: <http://www.albainah.net>.

(٢٤) محمد أبو زهرة، **ابن تيمية: حياته وعصره، آراؤه وفقهه** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٠)، ص ١٥٧.

القدرة الإصلاحية في الحكم العباسي، فناضل على الجبهة الدينية بإصدار الفتاوى الصارمة على مظاهر «الانحراف الديني»، وخصوصاً ضد قداسة الأولياء وزيارة القبور، وفي مسألة الطلاق، التي قادته إلى السجن ثلاث مرات بإيعاز من الأوساط الشافعية والشاذلية[٢٥]، موسعاً بذلك مفهوم الجهاد الإسلامي، ومعطياً إياه معنيين: إيجابي وهو مقاتلة العدو المعتدي[٢٦]، وسلبي يتمثل في النضال ضد الإسلام الفرقي والانشقاقي، وضد الممارسات والمؤسسات المنحرفة عن إسلام السلف الصالح.

هناك جبهة نضالية أخرى لم يكن هذا الفقيه المتشدّد ليتركها، وهي الدحض الشديد لمواقف الفلاسفة التوفيقيين، وسعيه إلى المحاججة عليهم بموافقة ما هو معقول لما هو منقول، فقد هاجم ابن تيمية كل التيارات والفرق الإسلامية التي تمخّض عنها تاريخ الإسلام في عصره من خوارج ومرجئة ورافضة وقدرية وهجمية ومعتزلة وأشعرية وإسماعيلية، واضعاً بذلك علماً جديداً هو «علم العقائد المقارن» الذي تندر نظائره عند المفكّرين المسلمين، وهو مجموعة مقارنات أجراها ابن تيمية بين التصوّف والتشيّع والفلسفة والمسيحية، في الموضوعات التي كانت تهمه، وهي العصمة والكرامات والاتحاد والحلول، وهو بحث، وإن كان القصد منها النقض والتسفيه[٢٧]، إلا أنها كانت تفيد حدّة ذكائه وتقصّيه وشمولية معرفته وكثرة اطلاعه. فعلى عكس مفكّري الإسلام الذين اكتفوا بتسجيل التناظرات المذهبية بين الفرق واكتفوا بتصنيفها وتسميتها، سجل ابن تيمية علاقات التأثير والتأثر، وجوانب الوحدة المفهومية والتصوّرية لهذه الفرق، مدخلاً الفلسفة في هذا الإطار العام[٢٨]، وهو ما مكّنه من الردّ المختصر والشامل على جوانب تلك الوحدة، بما يوافق تقريراته المنهجية[٢٩].

(٢٥) حيش، **التشكلات الأيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ**، ص ١٥٦.

(٢٦) اعتبر ابن تيمية هذا الجهاد أفضل ما يتطوع به الإنسان في سبيل طاعة ربه، فهو أفضل من الحج والعمرة، وأفضل من صلاة وصوم التطوع.

(٢٧) ألّف ابن تيمية «رسالة الصارم المشلول على شاتم الرسول» في كيفية التعامل مع المسيحيين أو أصحاب الديانات الأخرى بحيث أفتى بوجوب مخالفتهم مخالفة تامة.

(٢٨) على خلاف التمييز بين علم الكلام والفلسفة المعمول به لدى مفكّري الإسلام.

(٢٩) في هذا الإطار ومن إضافات ابن تيميه قياساً على الحنبلية، أن التكفير لم يعد عقائدياً وعاماً، وإنما أصبح محدداً بمجموعة من الشروط النظرية الخاصة، ومن أهمها أن إقامة الدليل على النطق بها يوجب الكفر، كإنكار وجود الله، أو الشرك به، أو سبّ النبي (ﷺ) أو زوجاته أو أصحابه. ومن إضافاته كذلك وضع وصف الفسق كبديل من التكفير الصريح، وهو شكل مخفف من التكفير لا يؤدي إلى الطرد من الأمة، وإنما إلى نوع من الإبعاد المنهجي لكل من كانت عقيدته موضع شك. وهو ما ينسحب على المبتدعة في حالة بدئهم في الإعلان عن عقائدهم. انظر: لاووست، **أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص ١٧٧.

لم يكن ابن تيمية مهتماً بصياغة ردود تخصّ كل جبهة على حدة، بل نجد في مساهماته على مستوى العقيدة والفقه والملل والنحل نظرية جامعة في النصّ القطعي والمنهج الوثوقي[٣٠]، أوردها في صورة تقريرات منهجية نستعرضها كالتالي:

- تكريس الدعائم العقائدية لمفهوم التوحيد الإلهي مكرّراً مقولات المذهب الحنبلي بهذا الخصوص[٣١].

- التمسك بظاهر النصّ، كبديل من عقائد المتصوفة والمتكلمين.

- استخدام المنطق للدفاع عن سلطة النصّ، وعن حجتيه الذاتية وعلى نسبية الفهم الإنساني له[٣٢].

- حصر وظيفة التأويل في عدم تحريف الكلم عن مواضعه.

- إعلاء مقام الصحابة باعتبار فتاويهم مختومة بختم الحق والمنطق، شأنهم في ذاك شأن كلام النبي (ﷺ)[٣٣].

- إبطال جميع أنواع الإجماع الراهن التي تزكّي البدع، بحجة أنها تفرض نفسها كأمر واقع، بحيث لم يزكِّ نظرية إجماع الأمة الذي ليس سوى إجماع مضلل[٣٤]. فالإجماع الصحيح في نظره هو إجماع السلف وحده الذي يستمد حجيته من اعتماده على أسبقية النصّ المطلقة، ولا يعمل من خلال الحالات الخاصة أو المستجدة إلا على تحقيق مناطه[٣٥].

- إبطال التمييز الساري بين «البدعة المحرّمة» و«البدعة المستحدثة»، معتبراً إياه تمييزاً اعتباطياً، ليس سوى حيلة هدفها تهدئة ضمير المبتدعين.

يظهر، إذن، أن مبحث العقائد كان الشغل الشاغل بالنسبة إلى ابن تيمية،

(٣٠) لابد من تمييز هذه النظرية من أخرى شبيهة لها تبنّاها ابن حزم الظاهري الذي نقد التأويل الباطني بمنطق برهاني، في حين فعل ابن تيمية الشيء نفسه، لكن بمنطق الفطرة والحس السليم. انظر: حميش، **التشكلات الأيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ**، ص ١٥٩.

(٣١) انظر دراسة مفصلة لهذا الجانب في فكر ابن تيمية في: لاووست، المصدر نفسه، القسم الأوّل.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٧.

(٣٣) مع العلم أن ابن جنبل شغل في فكر ابن تيمية مقاماً أسمى من أصحاب المذاهب الأخرى بسبب تمسّكه المتناهي باتباع الصحابة الراشدين. انظر: المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٣٤) ومن المعلوم أن ابن تيمية عارض الإجماع الذي قال به معظم علماء الأصول، وهو أن يجتمع علماء المسلمين على حكم لا نصّ فيه، لكن برأي منهم أو بقياس منهم على منصوص.

(٣٥) عارض ابن تيمية الإجماع المنعقد في عصره في الفروع بشأن مسائل اجتهد فيها اجتهاداً مطلقاً.

بحيث أعطى القيمة القانونية والاجتماعية لمفهوم جوهري في المذهبية السلفية، وهو العبادة الخالصة لله. فالغرض الذي يهدف إليه فعل الله التشريعي لا يمكن معرفته، أما من خلال القرآن فيمكن تعريفه للإنسان في صورة عمل ونشاط[(٣٦)].

في هذا الإطار، ومن إضافات ابن تيمية قياساً على الحنبلية، فإن التكفير لم يعد عقائدياً وعاماً، وإنما أصبح محدداً بمجموعة من الشروط النظرية الخاصة، ومن أهمها إقامة الدليل على النطق بما يوجب الكفر. وأهمها إنكار وجود الله، أو الشرك به، أو سبّ النبي (ﷺ) أو زوجاته أو أصحابه، ومن إضافاته كذلك وضع وصف الفسق كبديل من التكفير الصريح، وهو شكل مخفف من التكفير لا يؤدي إلى الطرد من الأمة، وإنما إلى نوع من الإبعاد المنهجي لكل من كانت عقيدته موضع شك، وهو ما ينسحب على البدعيين في حالة بدئهم في الإعلان عن عقائدهم[(٣٧)].

وقد أدى التفصيل في الكفر ومراتبه إلى انطباع تراث ابن تيمية بنزعة تكفيرية واضحة تتجلى من خلال الحجم الذي تحتله الأحكام التي تفيد التكفير، والمفردات التي تدور حوله في التراث التيمي وهو ما يفيده الجدول الرقم (٢ ـ ٣):

الجدول الرقم (٢ ـ ٣)

درجة تردّد الأحكام التي تفيد معاني الكفر في كتابات ابن تيمية

الحكم	التردد
كافر	٩١٧
يقتل	٨٩٢
مرتد	٨٢٩
يستتاب	٢١٩
حلال الدم	٩٧
التوبة أو القتل	٩٧

المصدر: أجري الإحصاء على قاعدة قرص CD يحتوي على مجموعة كتابات ابن تيمية.

وقد دفعت كثرة حديث ابن تيمية عن التكفير وغيره من الأحكام المفيدة له أعداءه إلى اتهامه بأنه فتح الباب للدهماء والعامة. فمن خلال كلامه الكثير في

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

العقائد انتقل ابن تيمية في نظر أعدائه بالكلام عن التوحيد من اختصاص النخبة من العلماء إلى مجال العامة، أو من علم الكلام ذي السياق الاجتماعي الخاص إلى مقام الشأن العام بالتعبير المعاصر، في حين شدّد المتكلمون على ضرورة إلجام العوام عن هذا الشأن[٣٨].

وبالفعل، فقد كان مذهب ابن تيمية الديني والاجتماعي والسياسي في جوهره مذهب فقيه من عامة الشعب، وردّ فعل على ما اعتبره جهلاً للعلماء الذين وصموا بالخضوع السياسي وبالجمود الفكري. كان دعوة على الأمراء بالنزول عند حكم الشريعة التي شوّهها العلماء. وهو بهذا يحقق للنخبة المتعلمة من الطبقة الشعبية مشاركة أكثر استقلالاً في إدارة شؤون الجماعة[٣٩].

كان ابن تيمية، إذن، ممثلاً للاتجاه المغالي في الإسلام السنّي، بحيث ساهم في التأسيس له ليصبح بعد ذلك تياراً له مشايخه المتعدّدين وأتباعه المخلصين الذين ينهلون من هذا المعين العقائدي، مكتفين في غالب الأحيان بتكرار ردوده في معرض معاركهم العقائدية. فقد كانت التوجّهات التيمية مصدراً للحجاج الدائم ضد الأشاعرة والحنابلة الذين كان ابن تيمية ينتمي إليهم اجتماعياً ومذهبياً[٤٠]، خصوصاً اختفاء العديد من الفرق وتقلص دائرة الجدل الكلامي والأيديولوجي بين هاتين المدرستين.

٣ ـ محمد بن عبد الوهاب

يمكن اعتبار **كتاب التوحيد** الذي ألّفه محمد بن عبد الوهاب أول نصّ حديث في الإلهيات الإسلامية، فقد صدر بعدما انتظمت العقائد في قوالب كلامية وفقهية متحجّرة، تبنتها مناهج التعليم الإسلامي كمدوّنات جاهزة طيلة عصور عديدة من تاريخ الإسلام. والقول إن **كتاب التوحيد** أول نصّ حديث لا يعني أنه النصّ الوحيد، فهناك نصوص أخرى من أهمها التعليقات التي أملاها رائد مدرسة التجديد الأفغاني على تلامذته، والتي قدمها في كتاب **شرح الدواني للعقائد العضدية**[٤١]، ثم **رسالة التوحيد** لمحمد عبده[٤٢]، لكن نصّ محمد عبد الوهاب

---

(٣٨) عزيز العظمة، ابن تيمية (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠)، ص ١٣.

(٣٩) لاووست، **أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص ٢٤٨.

(٤٠) اتباع ابن تيمية للمهذب الحنبلي كان من دون التزام تام، فقد كان مجدداً مطلقاً لامذهبياً في المعاملات.

(٤١) انظر تقديم: محمد عبده، **رسالة التوحيد**، كتاب الهلال؛ ٣٥٨ (القاهرة: الهلال، ١٩٨٠)، ص ٨.

(٤٢) انظر نص الرسالة في: المصدر نفسه.

هو الذي حظي بالشهرة والانتشار، وبالقدرة على التعبئة والاستقطاب.

كانت الوهابية حركة ثورية متسلحة بالحماس الديني وبالشعور الوطني، انطلقت من نجد، واستطاعت أن تصل إلى دمشق شمالاً، وعمّان جنوباً، ولكن في عام ١٨١٨ تمكّنت القوات المصرية بقيادة محمد علي من سحق هذه الثورة، لكنها انبعثت من جديد في أوائل القرن العشرين تحت قيادة عبد العزيز بن سعود (١٩٠٢ ـ ١٩٥٣) الذي اعتنقها، وتحالف مع قبائل نجد مؤسساً بذلك المملكة العربية السعودية، بحيث لم يتمكّن المذهب الحنبلي، الذي تبنّته الحركة الوهابية ودافعت عنه، من اكتساب سيادة إقليمية حقيقية إلا عندما تحالف محمد بن عبد الوهاب مع آل سعود[٤٣]، ليقع تبنّيه من طرف المملكة العربية السعودية كتشريع رسمي.

تكمن إضافة محمد بن عبد الوهاب إلى باب الإلهيات في أنه ساهم في تجديد علم التوحيد، وذلك في ظروف تاريخية دقيقة، وقد اتخذت هذه المهمة وجهتين:

ـ وجهة عملية: تمثلت في تخليص التوحيد من التصوّرات الحسية والمشخّصة التي طبعت مضامين الفكرة في مجتمع الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر، ومواجهة فاعلية الديانات المحلية غير الخاضعة لمركزة وتوسع الدولة السعودية[٤٤]. فقد كان ابن عبد الوهاب مهووساً بعقيدة الشرك، فبالنسبة إليه من الممكن أن يقوم المسلم المؤمن ببعض الممارسات التي تكشف عن نقص إيمانه بالله وبالإسلام، وتفصح هذه الممارسات عن الاستعداد في الدخول في الشرك، وتؤدي بالتالي إلى إخراج الشخص من تحت جناح الإسلام، مشدداً باستمرار أن لا طريق وسطاً أمام الفرد، فإما أن يكون المؤمن صالحاً أو لا يكون مسلماً بإطلاق[٤٥].

ـ وجهة علمية: وتمثلت في الردّ على قضايا علم الكلام الإسلامي التقليدي، خصوصاً استئناف الردّ على التوحيد الاعتزالي الذي اتخذ صورة عقلية خالصة في تناوله للذات الإلهية وصفاتها. لم ينشغل ابن عبد الوهاب كثيراً، بما كان يشغل بال المسلمين في ذلك الظرف التاريخي من مجابهة التحدي المسيحي ـ الأوروبي، بل

---

(٤٣) يصف بنسالم حيمش الوهابية بالحنلبية الجديدة (Néo hanbalisme) الشديدة التعصب في الأصول والمتسامحة في الفروع، انظر: حيمش، **التشكلات الأيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ**، ص ١٨٥.

(٤٤) عزيز العظمة، **محمد بن عبد الوهاب** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠)، ص ١١.

(٤٥) خالد أبو الفضل، «الحداثة البشعة والبشاعة الحديثة،» **مقدمات** (المجلة المغاربية للكتاب)، العدد ٣٤ (صيف ٢٠٠٥)، ص ٢٥.

كان فكره نتيجة مباشرة لمؤثرات البيئة التي نشأ فيها. فقد ترعرع ابن عبد الوهاب في البادية، حيث البنى الاجتماعية والإنتاجية بسيطة، والمؤثرات الأجنبية الوافدة ضعيفة، إن لم تكن معدومة، وهي ظروف مناسبة لنشأة فكر لا يتطلب حلولاً تركيبية ولا إضافات جديدة. لذلك كانت السمات العامة للفكر الوهابي هي: أحادية الطرح، القطع والحسم، والالتزام بمعيار ثابت وقيم متجانسة[٤٦]، بعكس الفكر التوفيقي التركيبي الذي ينشا في مناطق العمران، حيث يشتد التفاعل مع الثقافات الأخرى[٤٧].

لقد كانت الوهابية، إلى جانب حركات أخرى متأخرة نسبياً، النبض الوحيد الذي تبقّى من حيوية الإسلام[٤٨]، خصوصاً بعد تفكّك الدولة العثمانية وتصاعد حركة المدّ الأوروبي[٤٩]. وعلى رغم ذلك، فإن انشغاله الأساسي كان مواجهة الفاعلية الدينية المحلية غير الخاضعة لمركزة توسع الدولة السعودية[٥٠].

وإذا انتقلنا إلى مستوى آخر، المستوى الداخلي للخطاب الوهابي، نجد ما استغرق كتابات ابن عبد الوهاب هو المسائل الكلامية. وهنا نتفق مع عزيز العظمة حين يصف عموم الخطاب الوهابي بالبدائية والفقر وقلّة الإطلاع، وهو إن قورنت كتاباته بكتابات شيخه ابن تيمية، تبدو الأولى وكأنها تمارين كتابية هامشية بعيدة

---

(٤٦) نجد بعضاً من هذه الصفات كامنة في المذهب الحنبلي الذي شكّل الخلفية التشريعية للوهابية، فبفعل صراعه مع باقي الفرق الإسلامية كانت الحنبلية متسمة بالتعالي والوثوقية المطلقة، فالرد على المتكلمين، وهم ذوو القدرات الجدلية الفائقة، لم يكن ليجابه بالنسبة إلى مذهب فقهي سوى سنية مطلقة تستعمل النصّ القطعي في الرد والإثبات، مما لا يجعلها سوى شكل من أشكال التسلط والاستيعاب الأحادي. لقد كان هذا النوع من الردود بالنسبة إلى أنصار الحنبلية بمثابة ممارسة نضالية ذات طابع سجالي تدّعي تملك الفهم الصحيح للنصّ القرآني ضد التفاسير التي تصوّرتها منشقة، على رغم أنها تدّعي كذلك أن أصلها هو الرجوع إلى القرآن والسنّة. ولعل هذا الأصل السجالي للمقولات الحنبلية هو ما زوّد الأفكار الدينية التي توارثت هذا المذهب بمستند ديني سمح بفتح جبهات صراع جذري طبع مجمل التاريخ الإسلامي. انظر: حميش، المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٤٧) محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد: كيف «احتوت» التوفيقية الصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية والجسم المؤجل بين الإسلام والغرب: تشخيص حالة «اللاجسم» في الحياة العربية والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص ٢٥.

(٤٨) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة وتحقيق عباس محمود (بيروت: دار آسيا للنشر، ١٩٥٥)، ص ١٤٥.

(٤٩) إلى جانب الحركة الوهابية التي نشأت في عام ١٧٤٤ في الجزيرة العربية، نشأت حركات أخرى متأخرة نسبياً، وكانت كلها ذات طابع سني صوفي، وهي حركة عبد القادر الجزائري (١٨٣٢ ـ ١٨٤٧)، ثم الحركة المهدية في السودان (١٨٨١ ـ ١٨٩٨)، ثم الحركة السنوسية في ليبيا (١٩١٥ ـ ١٩٢٥).

(٥٠) العظمة، محمد بن عبد الوهاب، ص ١١.

عن التمدن ومنقطعة عن التراث الفكري للإسلام[٥١]. يظهر ذلك من خلال تكراره للمقولات التيمية: الالتزام بظاهر النصّ، واعتبار التأويل بمثابة إشراك للإنسان في البلاغ، وتكرار النصوص والاستشهادات الذي تحوّل مع ابن عبد الوهاب إلى تكرار طقوسي هدفه تأكيد الارتباط الرمزي واللفظي بأجزاء محدّدة من الماضي. هكذا تعامل ابن عبد الوهاب مع مقولات ابن تيمية كأنها مقولات موحى بها لا يمكن الشكّ بها أو مجادلتها. لكن مع ذلك، فقد عالج ابن عبد الوهاب بطريقة اختيارية متقدمة أعمال ابن تيمية، ذاكراً فقط ما أعجبه منها ومتجاهلاً الباقي[٥٢]. فبخلاف ابن تيمية الذي ذهب بعيداً في الردّ على المبتدعة والاعتناء بالمسائل الشرعية عن طريق الردّ على القيود التي بالغ الفقهاء في وضعها للجم الاجتهاد في الأقضية والنوازل، اكتفى محمد بن عبد الوهاب بالردّ على الأساطير الشعبية التي أضيفت إلى السنّة، والرد عليها بالأسانيد نفسها التي احتواها التراث التيمي.

لكن ما لا تخطئة العين الفاحصة هو ذلك الانبناء (Structuration) الجديد الذي صيغت به الأفكار الوهابية، فعلى الرغم من حقيقة كون هذه الأخيرة فاقدة للأصالة من حيث مضمونها، فقد كانت لها قدرة بيداغوجية مهمة[٥٣]، بحيث قسّم ابن عبد الوهاب **كتاب التوحيد** إلى أبواب خصّ كلاً منها بجانب من عقيدة التوحيد، بحسب الأهمية والأسبقية، وهو انتقاء موزون أعطى للكتاب طابعاً تبسيطياً مدرسياً أعاد من خلاله ابن عبد الوهاب بناء فكرة التوحيد بشكل أعطاها قدرة تلقينية جعلت مضامينها مستساغة ومفهومة بالنسبة إلى الخاصة والعامة على السواء، فأصبح بذلك **كتاب التوحيد** المرجع الأساسي في مادة العقيدة عند سلفيي العصر الحديث.

٤ ـ رشيد رضا

يحتل رشيد رضا مكانة استثنائية ضمن المرجعيات التي يحيل عليها النشطون السلفيون المعاصرون بما قدمه من تصور خاص تعدّدت فيه نقاط التقاطع والتنافر مع ما هو سائد في الأيديولوجيا السلفية. وقد لقي هذا التصور رواجاً عند عدد

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٥٢) أبو الفضل، «الحداثة البشعة والبشاعة الحديثة،» ص ٢٧.

(٥٣) Ali Mirad, *Le Réformisme musulman en algérie, essai d'histoire religieuse et sociale* (Paris: Mouton et Co., 1967), p. 255.

غير قليل من الحاملين لهذا الفكر الذين رأوا في فكره تجديداً مذهبياً (Rénovation doctrinale) للوهابية يلائم مستجدات الوضع القائم.

لقد عبّر رشيد رضا عن أفكار السلفية وتناقضاتها وعلاقاتها المحيّرة مع الوهابية أكثر مما فعله عبده والأفغاني(٥٤)، ففي الوقت الذي يشكّل فيه رضا الشخصية الوحيدة من بين رواد المدرسة الإصلاحية التي تحيل عليها الاتجاهات السلفية المعاصرة، فإن آراءه في الإصلاح الديني والاجتماعي لا تتمتع بقبول جميع هذه الاتجاهات، ففي حين يكتفي البعض منها بالإشارة إليها بكيفية عابرة، ينهج غيرها أسلوب الانتقاء، فيشدّد على البعض من أفكار رضا، ويترك ما يبدو له صعب القبول أو الانسجام مع مقوّمات الأيديولوجيا السلفية في وحدة جامعة(٥٥). فما هي الدواعي التي تبرّر هذه المواقف تجاه تراث رشيد رضا الإصلاحي؟

يفيد تتبع مسار رشيد رضا الفكري تدرجاً بين العديد من أشكال الفكر الديني، فبعد أن كان مريداً في الطريقة النقشبندية، اقتنع في مرحلة لاحقة بأفكار الإصلاحية الإسلامية عن طريق اطلاعه المتواصل على مجلة **العروة الوثقى**. يشرح رضا التغيير الذي أحدثته فيه هذه المجلة بالقول: «إنها وجهت في نفسي السعي لإصلاح المجتمع الإسلامي بعد أن كنت لا أفكر إلا فيما بين يديّ، وأرى أن الواجب عليّ أن أظهر في دروس العقيدة الصحيحة والأخلاق الفاضلة وآمر بالمعروف وأنهى عن المنكر وأنفر من المعاصي، وأنا لا أعلم سبب الفساد الذي فعل في العقائد والأخلاق ما فعل، ودفع بالمسلمين إلى مزالق الزلل حتى هدتني العروة الوثقى إلى المناشئ والعلل»(٥٦).

تماشياً مع الوعي الجديد ألّف رضا كتاب **الحكمة الشرعية في محاكمة القادرية والرفاعية**، فيما يشبه إعلاناً بالبراءة من الانتماء إلى الصوفية، وتفصح مطالعة الكتاب عن اختلاف في صيغة النقد الموجهة إلى هذه الفرق عن ذلك الذي يمارسه السلفيون. فمن جهة، لم يبلغ نقد رضا الدرجة ذاتها من التسفيه والتنقيص الذي

---

(٥٤) أبو الفضل، المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٥٥) عند التيارات التقليدية في الوهابية، فإن رضا يعتبر شيطاناً بسبب رؤيته العقلانية والإنسانية للإسلام، فأعماله الفقهية محظورة في السعودية، حيث التهجم عليه متواصل، كما هو الحال خارج السعودية، حيث تهاجمه المجموعات السلفية المختلفة، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٥٦) محمد رشيد رضا، **الحكمة الشرعية في محاكمة القادرية والرفاعية**، نقلاً عن: محمد صالح المراكشي، «تفكير رشيد رضا من خلال مجلة «المنار» ١٨٩٨ ـ ١٩٣٥»، (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، ١٩٨٣)، ص ٨٩ ـ ٩٠.

نصادفه عند السلفيين، القدماء منهم والمعاصرين، ومن جهة أخرى جاء ذلك النقد بما يوافق النظرة الصوفية، ومن داخل نسقها الحجاجي، بمعنى أنه لم يعمد، في إطار البرهنة على فكره الديني الجديد، إلى مجرد إيراد النصوص المقدسة وتراث السلف، بل كثيراً ما كان يكتفي بالقول بعدم نهوض أسس المعرفة الصوفية على أساس صلب قوي تستدل به على ثبوت تلك المعرفة وصدقيتها. يقول في معرض الحديث عن الرؤيا كمصدر للمعرفة الصوفية: «إن ما يسمعه الرائي في الأرواح هو مثل الذي يرونه ويسمعونه في الرؤيا المنامية لا يوثق بصحته ولا يضبطه»[٥٧].

وتفيد مجمل أعمال رضا بأن اطلاعه على **العروة الوثقى** لم يكن يعني تحمّسه لمجمل المشروع الإصلاحي الذي نادى به روادها، بل لقد تحمّس على الخصوص بالإصلاح الديني الذي لم يكن سوى جزء من بين أجزاء أخرى في ذلك المشروع. ولعلنا لا نبالغ في القول إن التفصيل في عرض ملامح هذا الشق من الإصلاح ورسم منهجيته يعتبر عملاً أصيلاً لرضا، في حين إنه على رغم ورود الإصلاح الديني على لائحة اهتمامات **العروة الوثقى**، فإن أفكار رواد المجلة في هذا الشق تبيّن أنه لم يكن سوى اهتمام يقع على هامش جبهات إصلاحية أخرى خالوها أكثر أهمية[٥٨].

قامت أيديولوجيا رضا الجديدة، إذن، على مقدمة جوهرية، وهي أن الإصلاح الديني سابق من حيث الأهمية على كل إصلاح، وذلك بتخليص العقيدة الدينية من التقليد الأعمى والإيمان الخرافي والمذاهب الفكرية المستوردة، فالوحي المقدس ينبوع المعرفة الصحيحة بجميع ألوانها وأساس المجتمع الفاضل.

فمن بين الاهتمامات المتعددة التي تجاذبت اهتمامات محمد عبده والأفغاني، ركّز رشيد رضا على عنصرين اثنين على صلة قوية بما يشكّل أساس الأيديولوجيا السلفية، وهما:

- محاربة البدع التي أدخلت في العقيدة، وخصوصاً بدعة البناء على القبور وتعظيمها.

- التعليم والإرشاد الدينيين.

---

(٥٧) المراكشي، المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٥٨) أهمها ما بذله الأفغاني ومحمد عبده من جهد للتوفيق بين الإسلام والمدنية الحديثة، انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة نصير مروة، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٤)، ص ١٣١ـ١٩٦.

كان تركيز رضا على هذين المحورين سبب إقباله على كتب ابن تيمية وابن القيم الجوزية، بحيث بادر إلى نشر العديد من كتب هؤلاء المصلحين، فنشر كتاب **التوسل والوسيلة** في نقد الصوفية، و**إغاثة اللهفان في كلام الغضبان**، وكلاهما لابن تيمية، وكتاب **مدارج السالكين** لابن القيم. كما أعلن أن مجلة **المنار** سلفية الطابع، وأن غايتها موجّهة إلى محاربة البدع والرجوع بالدين إلى ما درج عليه السلف(٥٩). كما توسع في كتابة المقالات في مواضيع الشفاعة والتوسل والتصدق والاجتهاد، مما عرّض الخط السلفي الذي عبّرت عنه المجلة لهجوم من طرف الأوساط الأشعرية التي عبّرت عن آرائها من خلال مجلة **الأزهر**(٦٠).

وفي مرحلة متأخرة من حياته، لم يتردّد رضا في إعلان إعجابه بالحركة الوهابية، من خلال كتابه **الوهابيون والحجاز**، الذي كان بمثابة دفاع مذهبي وسياسي عن الوهابية، فقد كان تجميعاً لمقالات سبق أن نشرها رضا على صفحات **المنار**، وفيها دوّن رضا تاريخ دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومراحل قيامها، وحال منطقة نجد قبل وبعد الدعوة، معتبراً عبد العزيز آل سعود إمام السلفية في عهده.

إن الحكم على مدى انطباع تفكير رشيد رضا بالطابع الوهابي لا يستقيم إلا إذا تم استحضار اهتمام آخر استغرق جهد هذا المصلح، وهو تفسير القرآن الكريم، ذلك الاهتمام الذي ورثه رضا عن شيخه محمد عبده، آخذاً على عاتقه شرح الأجزاء المتبقية من القرآن بعد وفاة عبده الذي كان قد بدأ هذا العمل، كما عمد إلى إخراجها في تفسير جامع بعدما كانت تنشر على صفحات **المنار**.

يمكن أن نميّز بين مستويين يتجاذبان التفسير الجديد: المستوى **الأول** ويتمثل بالمبادئ والمنطلقات، وفيه نكتشف ترديداً للمعتقدات التي دعا إليها محمد بن عبد الوهاب، وخاصة منها مسألة التوحيد وما ينتج منها من تقسيمات (توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية)، كما نلمس الكثير من المحاباة والمجاملة للفكر السلفي في صيغته الوهابية عندما اعتبر أن التوحيد يمثل عصب الإصلاح.

أما المستوى **الثاني**، فيتمثل في المنهج العام الذي طبع التفسير الجديد قياساً على التفاسير الكلاسيكية، فإذا كانت هذه الأخيرة تكتفي بالشرح اللغوي لبعض

---

(٥٩) محمد رشيد رضا، في: **المنار**، السنة ٢٢ [د. ت.]] ص ٢٦٦.

(٦٠) محمد بن عبد الله السلمان، **رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب** (الكويت: مكتبة العلا، ١٩٨٨)، ص ٢٩٣.

الألفاظ وتوضيح بعض التراكيب والجمل وتعليلها نحوياً، وبيان بعض أوجه المجاز في الآية إن كانت واردة. . . ، وإذا كانت التفاسير السلفية تزيد على ذلك بشرح القرآن بالسنّة، بمعنى دعم التفسير بالأحاديث الواردة عن النبي (ﷺ)، وآثار السلف الواردة بشأن الآية أو السورة المشروحة، فإن رضا قد تعدّى هذه الطرق التقليدية ليبلور طريقة جديدة تظهر من مجموع خصائص تتجلى بوضوح من تحليل المجلد الأول من تفسير المنار[٦١]، وهي:

- سرد مقدمة مهمة للسورة يتحدث فيها عن الفوائد والقواعد والأحكام الشرعية التي اشتملت عليها.

- العناية بالعلوم الاجتماعية والطبيعية والإشارة إليها في الأماكن المناسبة لها في التفسير.

- ذكر المسائل الخلافية، وترجيح بعض الأقوال فيها على البعض حتى لو كانت لأهل الكلام أو الإشارة فيها برأي آخر.

- التوسع في ردّ الشبهات في مجال الإلهيات.

- العناية بالجوانب اللغوية الإبداعية والتشديد على القواعد النحوية[٦٢].

لقد تميّز المنهج الجديد بإعمال الرأي في التفسير[٦٣]، وإذا كان ذلك لا يمثل جديداً قياساً على التفاسير الكلاسيكية، فإنه يتخذ في ذلك مسافة غير هيّنة من المدرسة السلفية التي تعتبر ذلك خروجاً عمّا يقتضيه صحة الفهم من الالتزام بتفسير السلف للنصوص، كما نلمس في تفسير رضا اعتداداً بالتأويل، خصوصاً في باب الدفاع عن القرآن، وردّ بعض الشبهات التي أوردها بعض الفلاسفة والمستشرقين، إذ رأى رضا أن التأويل هو المنفذ الوحيد للردّ على هؤلاء. وبخلاف السلفية، لم يعتبر رضا ذلك خروجاً عن الشرع، إذا كانت نتيجة التأويل لا تعارض شيئاً مجمعاً عليه في الدين، وكان من المعلوم منه بالضرورة.

لكن ذلك لا يعني تجديداً كلياً بالضرورة، فقد حافظ رضا على منهجية التفسير العام المعتمد عند السلفيين أنفسهم، والقائم على تفسير الظاهر بالمأثور،

---

(٦١) محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٤٧)، ج ١.

(٦٢) حول هذه الخصائص وغيرها، انظر: السلمان، المصدر نفسه.

(٦٣) خصوصاً في الآيات المتعلقة بالمعاملات الدنيوية، أما في ما يتصل بالعقيدة والعبادات، فكان أكثر تحفظاً وتقيداً بالنصوص.

وذلك من خلال ميله إلى النقل والتجميع وتركيم الآراء النقلية والروايات الفقهية والأحاديث النبوية في تفسير الآيات، مع التوسع أكثر من شيخه محمد عبده في هذا المجال[٦٤].

وفي مجال الفتوى لا يكاد المنهج العام لرضا يخالف أصول المذهب الحنبلي في مراعاة النصّ القطعي، والأخذ بفتاوى الصحابة وترجيح أقوالهم إذا انعدم الدليل من القرآن والسنّة، واعتماد أقرب المعاني إلى النصّ في حال تعدّد الآراء، واللجوء إلى الأحاديث الضعيفة إذا انعدم النصّ وكثرت الإحالات[٦٥].

أما في مجال الفرق والنحل، فقد ابتعد رضا كثيراً عن التقريرات الوهابية في ما يتعلق بالموقف من الفرق الإسلامية، محللاً اختلافها، وباحثاً عن السبل التي يجب اتباعها لجمع شملها. فبخلاف القول السلفي الجاهز بذمّ الاختلاف ومهاجمة الفرق، سعى رضا إلى فهم الظاهرة دون أن نلمس في مواقفه شيئاً من التعصّب المشفوع بالأحكام المسبقة[٦٦]، إذ لا يتعلق الأمر عنده سوى بمجرد خلاف سياسي وليس بخلل فكري أو عقدي بين طوائف المسلمين، فهي عنده موحّدة الأصل، معتبراً أنه ليس من اهتمامات المنار تفصيل مسائل الخلاف، لأنها «مجلة المسلمين عامة تضمهم بالأصل المتفق عليه عند الجميع، وهو كتاب الله والسنّة العملية التي عليها السلف الصالح بلا خلاف»[٦٧].

عدا هذه المحاور، لا يقدم تراث رشيد رضا ولا الدراسات المتناثرة حوله المزيد من المؤشرات حول قيمة الرجل بالنسبة إلى مجمل أعلام الفكر السلفي،

---

(٦٤) يقول رضا معبراً عن هذه الطريقة: «هذا وإنني لما استقلت بالعمل بعد وفاته (يقصد محمد عبده)، خالفت منهجه رحمه الله تعالى بالتوسع في ما يتعلق بالآية من السنّة الصحيحة، سواء كان التفسير لها أو في حكمها، وفي تحقيق بعض المفردات أو الجمل اللغوية والمسائل الخلافية بين العلماء، وفي الإكثار من شواهد الآيات في السور المختلفة، وفي بعض الاستطرادات لتحقيق مسائل تشتد حاجة المسلمين إلى تحقيقها بما يثبتهم بهداية دينهم في هذا العصر، أو يقوّي حجتهم على خصومهم من الكفار والمبتدعة، أو يحل بعض المشكلات التي أعيا حلها بما يطمئن به القلب وتسكن إليه النفس، واستحسن أن يقرأ الفصول الاستطرادية الطويلة وحدها في غير الوقت الذي يقرأ فيه التفسير، لتدبر القرآن والاهتداء به في نفسه، وفي النهوض بإصلاح أمته». انظر: رضا، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦.

(٦٥) انظر تحليلاً كمياً لفتاوى رضا في: المراكشي، «تفكير رشيد رضا من خلال مجلة «المنار» ١٨٩٨ ـ ١٩٣٥،» ص ٢٣٣ ـ ٢٣٥.

(٦٦) يستثنى من هذا الاستنتاج موقفه من الشيعة، التي اعتبرها رضا مجموعة عقائد دخيلة على الإسلام، خصوصاً فرقتي الإمامية والإسماعيلية.

(٦٧) بالإضافة إلى ذلك، أيّد رضا مسألتين تشكلان أعمال كفر في العقيدة الوهابية: أولهما علم الفلسفة، والثانية الممارسة البرلمانية الديمقراطية، انظر: أبو الفضل، «الحداثة البشعة والبشاعة الحديثة،» ص ٢٩.

ولا تحدّد بوضوح تام مساهماته الشخصية في تطوير هذا الفكر[٦٨]، وهو عامل نخاله سبباً في تفاوت موقف الاتجاهات السلفية الحالية نفسها من مجمل التراث الإصلاحي لرضا. لكنه وعلى العموم، يبقى أكثر الشخصيات الإصلاحية قرباً من الدوائر السلفية، إذ على الرغم من تحفّظ العديد من الرموز المعاصرة على الاعتراف به مفسراً معتمداً للقرآن[٦٩]، واكتفائهم بالإحالة على عقيدته في باب الأسماء والصفات وبعض الأفكار التي أوردها في أواخر حياته، وكان يتبنى فيها مذهبا سلفياً واضحاً، فإن البعض منها يعترف له بالمكانة ضمن الآباء المؤسسين للسلفية تقديراً لجهده الإصلاحي في الشق الديني[٧٠]، واعتنائه الواسع بالعلوم الدينية، كالتفسير والحديث ومقاومته للبدع وإصلاح الخطابة، وتخفيفه من النزعة العقلية في التأويل التي تجلّت عند شيخه محمد عبده[٧١].

٥ ـ الألبانـــي

ولد محمد ناصر الدين الألباني في عام ١٩١٤ من أسرة فقيرة، وقد تخرج

(٦٨) من جملة هذه الدراسات ما كتبه هنري لاووست في القسم الرابع حول نظريات ابن تيمية الاجتماعية والسياسية، ثم مرة أخرى ضمن كتابه الخلافة في الإسلام في فصل بعنوان «سلفية رشيد رضا المحافظة»، واصفاً تراثه إياه بأنه كان ملخصاً لفكر شيخه عبده، ومظهراً لمحافظة صريحة، دون أن يدقق لاووست في هذا الحكم المعمّم. حول آراء هنري لاووست في فكر رشيد رضا، انظر: Henri Laoust: *La Profession de la foi d'Ibn Taymiyya* (Paris: Geuthner, 1986); *Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida* (Paris: Geuthner, 1983), et «Le Réformisme orthodoxe de la salafia et les caractères généraux de son orientation actuelle,» *Revue d'études Islamiques*, no. 6 (1932).

(٦٩) أوردت مجلة المنار في أحد أعدادها تعقيباً للشيخ عبد الرحمن السعدي، أحد شيوخ السلفية الذين عاصروا رشيد رضا، انتقد فيه بعض التأويل الوارد فيها والمتعلق بالتوحيد، مطالباً رضا بالتوقف عن هذه الممارسات، وبتحقيق ما سبق من أوجه التأويل بالرجوع على ما تقرره العقيدة السلفية. وقد رد رشيد رضا في العدد نفسه معتبراً أن إقامة التمايز بين الفرق وغيرها من المواضيع التي كانت موضوع التعقيب قد زالت ولم يعد لها وجود حتى تشتغل المجلة بالتحقيق فيها، كما أوصى رضا المعقّب بعدم تكرار الخطأ الذي ينتقد علوم الحضارة النافعة، انظر: رضا، **تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار**، مج ٢٩، ج ٢، ص ١٤٣-١٤٧.

(٧٠) بالإضافة إلى المسائل الدينية، كتب رضا في مجال السياسة، لكن لم تتميز آراؤه في هذا المجال بأية نزعة تجديدية، حيث كرّر المطالبة بإحياء نظام الخلافة القديم وترميم هيكلها القديم، فقد عادى رضا الأفكار الحديثة التي تنادي بالاستقلال والدستور وتكوين ديمقراطية حديثة، للاستزادة، انظر: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩** ص ٢٦٢ ـ ٢٩١.

(٧١) من المعلوم أن محمد عبده قد أعلى من مقام العقل، وجعله الأداة الجوهرية في تفسير القرآن واستنباط الأحكام التي تمكن من الملاءمة بين الدين ومعطيات الحضارة الحديثة، لكن رشيد رضا لجأ إلى وسائل مضادة، فقد اهتم بالقرآن والسنّة والإجماع، وجعل لها السلطان الأعلى في البحث في مسائل الدين وأحكامه في المعاملات والعبادات، وذلك على رغم دعوته النظرية إلى فتح باب الاجتهاد، انظر: المراكشي، «تفكير رشيد رضا من خلال مجلة «المنار» ١٨٩٨ ـ ١٩٣٥،» ص ٣٠٨.

والده في المعاهد الشرعية في استانبول، بعد تحول العاصمة التركية إلى مدينة علمانية. اختار أبوه الاستقرار في دمشق، وتلقى الألباني التعليم في دمشق، ونظراً إلى رأي والده السلبي تجاه المدارس النظامية قرّر ألا يستكمل ابنه دراسته، ووضع له برنامجاً مركّزاً على تعلّم القرآن والتجويد وفق مذهبه الحنفي. وقد توجّه الفتى إلى التخصّص في علم الحديث في نحو العشرين من عمره، متأثراً بأبحاث مجلة **المنار** التي كان يصدرها محمد رشيد رضا. يقول محمد المجذوب في كتابه **علماء ومفكّرون** بلسان الألباني: «.. ذات يوم لاحظت بين الكتب المعروضة لدى أحد الباعة جزءاً من مجلة **المنار**، فاطلعت عليه ووقفت فيه على بحث بقلم رشيد رضا يصف فيه **كتاب الإحياء** للغزالي، ويشير إلى محاسنه ومآخذه.. ولأول مرة أواجه مثل هذا النقد العلمي، فجذبني ذلك إلى مطالعة الجزء كله..»[٧٢].

ونظراً إلى أصله الأعجمي، كان الألباني مستهجناً في بداية مسيرته من طرف العلماء السعوديين، لكنه كان يلقى دعماً سرياً من العديد من الشيوخ السلفيين المعاصرين، وسرعان ما نجح في نيل مكانة مرموقة وسط العلماء السلفيين، كما اعترفت له السلطة الدينية الرسمية السعودية بصفة العالم، وذلك بعدما قامت لجنة الإفتاء في الرياض بإرسال خطاب للشيخ المحدث عبيد الله الرحماني يسألونه عن حديث غريب، فقام جمع من العلماء بإحالة كتاب بالأمر على الألباني، مزكّين إياه لدى الحكام السعوديين من خلال وصفهم له بأكبر محدث في العصر الحالي[٧٣].

ونظراً إلى المكانة الجديدة، أصبح الألباني مدرساً رسمياً في الجامعة الإسلامية، كما اختارته الإدارة العامة للإفتاء والدعوة والإرشاد في الرياض إلى السفر إلى مصر والمغرب ليقوم بالدعوة إلى العقيدة السلفية[٧٤]. لم يتردّد الألباني في مقابل ذلك، في الثناء على السعودية، واصفاً إياها بدولة العقيدة الصحيحة[٧٥]، ومحمد بن عبد الوهاب بإمام الإسلام وشيخه[٧٦].

---

(٧٢) محمد المجذوب، علماء ومفكرون (الرياض: دار الشواف، ١٩٩٢)، ص ٣٣.

(٧٣) ابن حميد الحلبي الأثري، إنها سلفية العقيدة والمنهج: وقفات علمية مع مقالات عبد العزيز العسكر التي رد فيها على العلامة الإمام محمد ناصر الدين الألباني، ص ٣٩.

(٧٤) في أثناء زيارته للمغرب راسل الألباني الشيخ محمد الزمزمي، وهو من علماء الحديث المغاربة، وقد التقيا وجرت بينهما بحوث علمية في داره بطنجة.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٨.

يقترن اسم الألباني بعلم الحديث[٧٧]، فقد عرف بالاعتناء بنقد الحديث، سنداً ومتناً[٧٨]، بحيث أبدى في كتابه **الأحاديث الصحيحة والضعيفة** نزعة نقدية فاحصة ومتعمّقة، وكان من حيث الابتكار والنزعة البحثية أشبه بالمؤلفات الكلاسيكية. وقد زاد من انتشاره تناقص مثل هذه الإصدارات وسيادة المختصرات والشروح والكتب المدرسية في مجال علم الحديث منذ وقت طويل، وقد أضيف هذا الكتاب وغيره من مؤلفات الألباني في علم الحديث (**صحيح الترهيب والترغيب، وصحيح الجامع، وصحيح السنن الأربعة، وإرواء الغليل**) إلى الصحاح من كتب الحديث، التي تعدّ اليوم من أبرز المؤلفات التي يعتمدها الدارسون لعلم الحديث من السنّة.

وفي الكتب التي قام بتخريج أحاديثها، أظهر الألباني براعة في علم الإسناد من خلال الاشتغال بالحديث، تصحيحاً وتضعيفاً وتحسيناً، معتمداً على ضبط سلسلة الرواة ونقدهم بالتعديل والتجريح، كما أظهر نزعة نقدية شديدة، ومن مواقفه الدالة على ذلك عدم قبوله الحديث الصحيح أو الحديث من المتفق على صحته عند المحدثين جميعاً إذا كان مضمونه غير مقبول لسبب توهمه، فهو يأخذ ببعض الحديث الضعيف عندهم إذا كان معناه مقبولاً في نظره[٧٩].

وفي مجال الفتوى، اعتبر الألباني أن النقد المتبادل بين أهل العلم تخطئة وبحثاً ومناقشة، من علامات أهل السنّة التي يتميّزون بها من أهل البدعة[٨٠]. ولهذا السبب غلب على فتاوى الألباني طابع العنف اللفظي، بحيث اتخذ من التخطئة والتنكيل بالأشخاص أسلوباً للنقد، فاعتبر أن اتباع المفتي لعقيدة مخالفة للسلفية هو سبب كاف للطعن في عدالته وردّ فتواه، فلا تستحق الفتوى النظر والدراسة إلا إذا صدرت على أساس الدعوة إلى الكتاب والسنّة بفهم سلف الأمة. وبعبارة أخرى،

---

(٧٧) كان الألباني يرى الاشتغال العلمي على السنّة لا بد له من أمرين مهمين: دراسة علم الحديث وقواعده التي أسسها العلماء، وتتبع متون الأحاديث وأسانيدها وطرقها وشواهدها من بطون الكتب المختلفة، من الصحاح والسنن والمسانيد والمعاجم والأجزاء. كما كان يؤول الفرقة الناجية على أنها تعني أهل الحديث بحكم أن اختصاصهم في دراسة السنّة، وما يتعلق بها من معرفة تراجم الرواة وعلل الحديث وطرقه يجعلهم أعلم الناس بالسنّة.

(٧٨) كان أول عمل حديثي قام به هو نسخ كتاب **المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار** للحافظ العراقي والتعليق عليه.

(٧٩) رشيد مادون، **من فقه الاختلاف على فقه الائتلاف**، سلسلة إلى من يهمه الأمر (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ١٩٩٩)، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٨٠) ابن حميد الحلبي الأثري، المصدر نفسه، ص ٤٤.

كان الألباني يرى أن من شروط الحوار الفقهي الاتفاق على السلفية كمرجعية أيديولوجية، وليس فقط على مرجعية معرفية ودلالية واحدة[٨١].

كما عرف الألباني بالجرأة في مواجهته لأتباع المذاهب، ونقده الشديد لمخالفي المذهبية السلفية مهما كان شأن القائل ومكانته. وكان من أهم ردوده، إجازته لوصف «الضال» الذي أطلقه أحد مشايخ السلفية[٨٢] على محمد الغزالي الفقيه المصري بسبب النحلة الاعتزالية لهذا الأخير. ولم يتوقف الألباني عند هذا الحدّ، بل أفتى بعدم جواز قراءة كتبه، ومنعها على صغار الطلبة، حتى لا ينخدعون بما أوتي من فصاحة وبلاغة، فيضلّوا بضلاله[٨٣].

من بين مقولاته في هذا الإطار مساواته بين المذهب الحنفي والإنجيل المحرّف، حيث قال في تبريره لهذا الحكم «وإنما أردت الردّ على فرية نكراء اخترعها بعض متعصبة الأحناف، وخلاصتها أن عيسى عندما سينزل سيحكم بالمذهب الحنفي، فكتبت ذلك التعليق نقضاً لهذه الخرافة»[٨٤].

بالجرأة نفسها، كان الألباني يواجه المتعاطفين مع المتمذهبين أو من يدافع عنهم، سواء علم المتعاطف بذلك أو تعامى عنه. كما أنه انتقد بعض فتاوى ابن باز في أول نقد مباشر يوجّه إلى شخص هو رئيس هيئة كبار العلماء في السعودية قبل حرب الخليج. كما كان الشخصية الوحيدة من العلماء السلفيين الذي انتقد جهراً ابن تيمية واصفاً بعض فتاويه بالزلات[٨٥].

من مفارقات مواقفه أنه اعتبر الانتساب إلى المذاهب الفقهية خروجاً على السلفية، وهو ما يؤدي من الناحية المنطقية إلى إخراج الفقهاء الكلاسيكيين الذين

(٨١) يفرق محمد عابد الجابري بين المرجعية الأيديولوجية التي هي تختلف بحسب المصالح المتعددة، والمرجعية المعرفية التي يعتبر وحدتها من الأهمية بمكان، لأنها تساعد الفكر على أن يتجه إلى فكر واحد عندما تستخدم المفاهيم. فعند غياب هذه الوحدة يصبح المفهوم الواحد مختلفاً في دلالته بين المتحاورين وينعدم الأساس المشترك للفهم. انظر: محمد عابد الجابري، **وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ١٩.

(٨٢) ناصر الدين الألباني، **مسايرة الحكام**، شريط صوتي، تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة، الشريط الرقم ٥٩١.

(٨٣) المصدر نفسه.

(٨٤) المصدر نفسه.

(٨٥) كما كانت للألباني شجاعة في معارضة الوهابيين في بعض المسائل، فقد أنكر القبض بعد الرفع من الركوع، وسمّاه بدعة حجازية.

تعتبرهم السلفية رموزاً لها، ومنهم ابن رجب الحنبلي، وابن كثير الشافعي، والحطاوي الحنفي، وابن عبد البر المالكي... إلخ.

وقد جعلته هذه الجرأة يتمتع بمكانة خاصة بين الشباب وصغار الطلبة السلفيين، حتى أخذ عليه فتحه الباب أمام هؤلاء للجرأة على الفقهاء، وهجر كتب أهل العلم والأخذ مباشرة من الكتاب والسنّة. وقد أفتى ابن العثيمين، الفقيه السلفي المعروف، في إشارة مبطّنة إلى الألباني بأن «ملء القلوب على العلماء يحدث التقليل من شأنهم، وبالتالي التقليل من الشريعة التي يحملونها، فإن تكلّم العلماء لم يثق الناس بكلامهم»[٨٦].

أخيراً، تشير المصادر إلى أن الألباني مارس في أواخر حياته نقداً ذاتياً على منهجه العنفي في الدعوة، فاعتذر عن التجريح الذي لحق العلماء بسبب آرائه، واعترف بتفاوت الجهود المبذولة في الدعوة، فانتقد انصراف جلّ مجهودات الدعاة إلى مجال تصفية العقائد من المعتقدات المخالفة، في مقابل شحّ المجهود المبذول في مجال التربية على حسن الأخلاق ومعاملة الغير[٨٧]. وكان يعبّر عن ذلك بقوله «أفرطنا في التصفية وفرطنا في التربية».

بصفة عامة، ومن خلال دراسة إسهامات هذه الرموز، نكتشف أن هناك تدرّجاً في بناء المذهب بشكل ينحو نحو التجذير وفقدان الأصالة الأولية. ففي المرحلة الأولى من تأسيسها (ابن حنبل) شحنت الأيديولوجيا بإضافات نوعية صارت معها بناء متماسكاً ومتميّزاً. وفي مراحل ثانية، أضيفت سلسلة من التقعيدات والتضييقات إلى معاني المفاهيم ودلالاتها التي يستعملها ابن تيمية. أما الإضافات المتأخرة، فكانت محاولات لإحياء الأيديولوجيا، ولكنها لم تؤد في الواقع سوى إلى مزيد من الأصولية، فلتتحول السلفية إلى عقيدة دوغمائية أصبح من شبه المستحيل التحرّك من داخلها أو العثور على حركة اجتهادية حقيقية من داخل أسوارها، اللهم إلا ما كان من تكرار تراث السلف الأوائل.

ومن ناحية أخرى، يمدّنا تتبع تحليل سير ومسارات الآباء المؤسسين بإمكانية

---

(٨٦) نقلاً عن: ابن حميد الحلبي الأثري، إنها سلفية العقيدة والمنهج: وقفات علمية مع مقالات عبد العزيز العسكر التي رد فيها على العلامة الإمام محمد ناصر الدين الألباني، ص ٦٢.

(٨٧) وقد قدم الألباني في أحد أشرطته اعتذارات لكل العلماء الذين اعترف بالوقوع فيهم، كما اعتذر نيابة عن طلبته الذين ورثوا منه الغلظة في الردّ والمبالغة فيه، راداً ذلك الوقوع إلى سيطرة الظن والهوى.

تصنيف الحركات السلفية العاملة اليوم بحسب نوع التأثير الذي مارسه هؤلاء عليها والطرق التي تلقّت بها أفكارهم. فمن هذه الحركات من تأثر بالجانب العملي، أي مقارعة المذهبيات المخالفة، وهم بحسب السلفيين «أصحاب المنكرات وأهل البدع والضلالات والمقلّدين ومختلف السلوكيات البعيدة عن الهدي النبوي» (جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة)، ومنها من تأثر بالجانب العملي والبحثي وتكوين نخب قادرة على الاجتهاد والتجديد بما يكفل إعادة ربط الناس بمفهوم السلف للعقيدة، وما ينتج منها على مستوى القول والعمل[٨٨]، والردّ الشرعي على من ينكر ذلك من علماء المذاهب المخالفة (جمعية الحافظ بن عبد البر)، ومنها أخيراً من تأثر بالجانب الجهادي ضد «أعداء الإسلام» في الداخل والخارج (السلفية الجهادية)[٨٩].

---

(٨٨) علاوة على التيار السلفي، يحيل العديد من الاتجاهات الإسلامية على ابن تيمية باعتباره فاتحاً لباب الاجتهاد وإنكار التقليد الجامد، ومنها الجماعة الإسلامية في باكستان بزعامة أبو الأعلى المودودي، والإخوان المسلمون بزعامة حسن البنا، مع أن توجهاتها الدعوية تختلف كثيراً في مقاطع عديدة عن الفكر التيمي. للاستزادة، انظر: محمد إسماعيل السلفي، **موقف الجماعة الإسلامية من الحديث النبوي**، تعريب صلاح الدين مقبول (الكويت: المطبعة السلفية، ١٩٨٦). انظر أيضاً: محمد عبد الحكيم حامد، **معاً في طريق الدعوة شيخ الإسلام ابن تيمية والإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: دار النشر والتوزيع الإسلامية، ١٩٨٩).

(٨٩) بالإضافة إلى الآباء المؤسسين الذين تمّت دراستهم، أصبح للسلفية الجهادية رموز معاصرة، أبرزها: عمر عبد الرحمان ـ سيد قطب ـ عبد الله عزام ـ أسامة بن لادن ـ أبو طلال القاسمي ـ أبو عاصم المقدسي ـ أبو قتادة الفلسطيني ـ أبو الوليد الأنصاري ـ أبو مصعب السوري ـ حمود العقلا.

الفصل الثالث

نظام الحجاج والإحالة

نقصد بالنظام هنا المنطق الداخلي أو البراديغم الذي يخترق الخطاب السلفي، ويركن إليه في أثناء كتابة المتن لرسوخه في الأنفس، كما هو شأن العقيدة (Doxe). على هذا الأساس، يشكّل هذا النظام الطابع الذي تصدر به الأيديولوجيا السلفية؛ إنه الأنموذج (Type) المساعد على حلّ جميع المعضلات المعرفية التي تعترض الخطاب، الذي يتحول إلى عقل مركزي يحكم مجموع النتاج الفكري السلفي على جميع المستويات، ويتحكم في العقول أحياناً دون أن تعي هذه العقول بأنها تعمل داخل محدّدات وضعت سلفاً. ويمكن وصف النظام التي تصدر عنه السلفية بوصفين جامعين: النصوصية والشكلانية.

أولاً: النصوصية

بشكل عام، تنتمي السلفية إلى البراديغم النصّي الظاهري الذي يقف أمام الظهور الأوحد للنصّ وحجيته وإطلاقية ما تحصل من تصوّر على أساس ظهوره. وعلى هذا الأساس، يمكن اعتبار السلفية نمطاً من الفكر يقتصر على استخدام المصطلح الإسلامي الأصلي، ويتخذ من قيم الإسلام ومبادئه المعيار الوحيد في النظر والحكم، ومن النصّ النقلي مرجعه النهائي في التدليل والإثبات، دون أن يستوحي عناصر فكرية مستقلة من خارج الأصولية الإسلامية[1] للاستعانة بتبريره الفكري ودفاعه العقدي.

وفي الواقع، ليس النصّ هو المرجعية الأولى بالنسبة إلى التفكير السلفي،

(١) هنا نستخدم الأصولية بمفهومها الإسلامي الأصلي المشتق من «الأصول» العقدية والفقهية لا بمدلولها السياسي الشائع حالياً والمترجم عن المصطلح الغربي (Fondamentalisme).

ولكنه العالم الطبيعي والإيكولوجي الذي نشأ فيه هذا الفكر وترعرع، فقد نشأ هذا النوع من الفكر ونما في البيئات الصحراوية التي تسيطر عليها الرتابة، حيث تقود قلّة الأشياء وندرة الحوادث وانفصال الموجودات بعضها عن بعض، جماداً ونباتاً وحيواناً، إلى الاطراد على تفكير بسيط قليل التأمل، مرتبط بالحسّ والحدس المباشر دون تقييدات، فليس هناك عوارض أو علاقات طارئة مركّبة تحتاج إلى اجتهاد وتأمل، بحيث لم تبلغ المظاهر في تعقّدها وتركيبها واشتباكها ما يدعو إلى تنشيط نظام من أنظمة المعرفة التي تعتمد الاستدلال السببي والمنطقي.

ومن مظاهر ذلك، عدم اعتراف السلفية بوجود شيء اسمه الدلالة الإشارية أو الرمزية للنصّ، أو بوجود علم باطن في مقابل علم ظاهر، وهو التمييز الذي درج عليه العديد من اتجاهات الفكر الديني في سياق تبرير منهجيتها في تفسير النصوص. فكثيراً ما استعمل علماء الكلام والفلاسفة المسلمون التوظيف الإشاري لظواهر الطبيعة، أي النظر إليها كإمارات دالة على وجود خالق أو صانع، وهو منهج في النظر يتطلب من قدرات التأويل وسعة النظر ما يمكّن الناظر من ربط الدال (الطبيعة) والمدلول (الله)، في حين إن هذه المعرفة بالله لا تتطلب عند السلفية سوى الوقوف عند ما أخبر به الله نفسه في القرآن وما أخبر به رسوله، معارضة بذلك كل التصوّرات الكلامية التي لا تؤدي، بحسبها، إلا إلى التيهان بالإنسان والدفع به إلى الشرك.

إن السلطة التي تمنح النصوص الدينية قوتها التشريعية عند السلفية هي الإجماع، إجماع الصحابة على دلالة النصّ. فلا بد لهذه الدلالة من أن تتمتع بحصانة إجماع الصحابة الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى من البعثة، بمعنى أن الاتجاه السلفي منح الإجماع من القوة ما لم يمنحه لأي أصل آخر، بل لقد قاس عليه جميع الأصول الأخرى، بما فيها نصوص الكتاب والسنّة. وأكثر من ذلك، لقد منح الإجماع مرتبة الحجة غير القابلة للنسخ، بحيث لا يتغيّر بإجماع آخر انعقد في العصور التالية، إذ لا يجوز إحداث تأويل جديد بعد إجماع على تأويل حدث في عهد الصحابة.

ولعل ذلك هو ما جعل السلفية مفتقدة إلى الأصول التي تمكّن من استيعاب مستجدات الحياة المعاصرة، مثل الأصول المعروفة (الاستحسان، الاستصحاب، المصالح المرسلة، الاستصلاح، عمل أهل المدينة، اعتبار المصلحة وتقديمها... إلخ)، فليس هناك سوى القياس الذي يمثل داخل التفكير السلفي القاعدة الوحيدة التي يمكن من خلالها قبول تلك المستجدات.

يضخّم السلفيون من دور النصّ، ويتجاهلون دور العامل الإنساني الذي يقوم بتفسير النصّ، ويرون أن النصّ ينظّم معظم جوانب الحياة، والذي يحدّد معناه هم قراؤه من الصحابة، أما الآخرون فتنحصر وظيفتهم في تلقي النصّ وتطبيقه. ففي النموذج السلفي، لا علاقة لذاتيات الطرف المفسّر غير الصحابي بفهم الأحكام الإلهية أو تنفيذها، فهذه الأحكام موجودة بالكامل وبوضوح في حرفية فهم السلف للنصّ، وبالتالي لا دور للتأملات الأخلاقية والجمالية الخاصة بالطرف المفسّر، ولا دور لتجاربه، بل لا حاجة إليها أصلاً[٢].

ثم إنه إذا كانت وظيفة التأويل الإيضاح وتفسير المجهولات، وما غمض من الظواهر والأشياء، فإن التأويل عند السلفية لا يؤدي هذه الوظيفة البحثية، لأنه ينتهي إلى الاختفاء وراء الإيمان والتفويض، وبالتالي إلى تعليق الإشكالات ومنع البحث فيها.

إن في الالتزام بالحدود الدنيا للمعنى الذي ينتجه النصّ، والذي تعبّر عنه أفهام السلف الصالح، وقوفاً عند الدرجة صفر من التأويل، بتعبير رولان بارث (Barthes)، الدرجة التي تعني معارضة كل فائض عن المعنى الذي يكون عند السلف الذين عايشوا نزول النصّ وتطبيقه.

يمكّن هذا المنهج الجدلي الملتزم بأفهام واحدية للنصّ الخطاب السلفي من تجاوز الأزمات التي تعترض كل فكر ينزع إلى التوفيقية، ومنها خطاب الحركات الإسلامية في تعامله مع الأفكار الحديثة، بحيث تظهر أزمته عند توظيفه منهجين مختلفين من حيث الطبيعة والمضمون، إذ يبدأ باستخدام الاستقراء والتحليل العقلي، أي يبدأ بنظام علمي نقدي وموضوعي، حتى إذا بلغ منطق الاختلاف حدّاً لا يمكن مواصلة التوفيق معه لجأ إلى التسليم بالحقائق الإيمانية، دون أن يسير بتوفيقيته إلى حدودها المنطقية، وإنما يبقى منضبطاً بالحدود الاعتقادية الدينية[٣].

إن تركيز السلفية على النصوص يجعل منها إسلاماً أرثوذكسياً مستغرقاً في

---

(٢) خالد أبو الفضل، «الحداثة البشعة والبشاعة الحديثة،» مقدمات (المجلة المغاربية للكتاب)، العدد ٣٤ (صيف ٢٠٠٥)، ص ٣١.

(٣) محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد: كيف «احتوت» التوفيقية الصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية والجسم المؤجل بين الإسلام والغرب: تشخيص حالة «اللاحسم» في الحياة العربية والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص ١٣٣.

دقائق الشريعة وتتسم بالإذعان لسلطان مستمد من الشريعة وحدها[٤]. والنتيجة هي عدم قدرة الخطاب السلفي على تطوير خطاب منظّر للعقيدة، إذ يخلو من المفاهيم والنظريات المقعّدة لهذا المبحث، لصالح مجموعة مواقف عقائدية متصلّبة لا تبني ذاتها ولا تبرّر وجودها إلا من خلال احتكار الفهم الصحيح للنصوص، والتميّز بذلك من الاتجاهات العقائدية الأخرى.

إن المعرفة الفقهية البسيطة التي يمرّرها الخطاب السلفي هي أقرب إلى ذهن العامة، فهي تشكّل هيكل المعنى المشترك (Le Sens commun) لديها. إنه نسق ذهني مغلق مشكّل لعناصر بنائية في السمت (Habitus)، بدلالة بيار بورديو[٥]، بعكس المعرفة الكلامية البعيدة عن العامة، والمشوّشة لأذهانها، والمخلة بقواعد إيمانها، والمزعزعة لاطمئنانها، والمعطلة لعزائمها، فهي لا تتناغم مع سمت المؤمن لأنها معرفة غريبة عن عالمه البديهي.

فمع التيار السلفي، يختزل الخطاب العقائدي إلى مقولات مغلقة لا تتسع إلا لمعنى واحد، وهو فهم الصحابة. لذلك تنحصر التآليف السلفية في نقل ما مضى من كلام السلف من غير بحث، أما المبتكرون فيكونون عرضة للنكاية والاضطهاد والعنف اللفظي.

وعلى الرغم من بساطة هذه الطريقة في التأليف، إلا أنها تؤدي إلى الاقتصاد في المجهود المبذول في الحجاج كلما تعلق الأمر بالتمهيد لمسألة يراد تفسيرها بواسطة العقيدة، بحيث لا يحتاج المحاجج السلفي سوى إلى سرد النصوص تباعاً، ففي كتابه **الأسباب الحقيقية لحرق إحياء علوم الدين للغزالي** لم يفعل الشيخ المغراوي سوى أن سرد عشرات الفتاوى التي سبقت وأدانت الكتاب اعتباراً لتوجّهه الصوفي، بحيث اقتصرت مساهمة المؤلف على تبرير الكتابة في الموضوع، وهي مهاجمة عقيدة الغزالي «الفاسدة»، للحدّ من مستوى انتشار الكتاب وشهرته.

وحينما يتعلق الأمر بتنزيل البعد المعياري على الواقع الاجتماعي، يتبع الخطاب السلفي منطقاً خاصاً لتقديم الأشياء، بحيث يبدأ بتقطيع هذا الوضع ونمذجته، ثم ينتخب منه ما يصلح لتأكيد صحة المذهبية، وذلك في مقولات مليئة بالأغلاط التاريخية والسوسيولوجية الكبيرة والمنفرة. وإذا تمخّض عن ذلك

---

(٤) كليفورد غيرتز، **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التطور الديني في المغرب وأندونيسيا**، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ٢٥.

(٥) السمت بتعريف بيار بورديو هو نظام الاستعدادات والتصوّرات التي يصدر عنها الفعل، انظر:
Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique* (Paris: Minuit, 1980), pp. 87-109.

بعض الأزمات المنطقية، فيقع التنبيه على أن مصدرها هو الواقع وليس النظرية، محولاً هذه الأزمات من عنصر انتقاص إلى مصدر لإحياء الأيديولوجيا. يتضمن الخطاب السلفي، إذن، عملية إخراج قبلية (Mise en Scéne)، تساعد على إتمامها المعايير فوق الأرضية (Transversaux) التي تزوّده بها النصوص المقدسة التي تدّعي السلفية احتكار مفهومها الصحيح[٦].

ونظراً إلى هذه النصوصية، يرفض الخطاب السلفي استخدام السببية الاجتماعية كعنصر في التحليل، بحيث ينظر إلى المجتمع على أنه كيان توحّده العقيدة، وليس جسماً تربطه مصالح اجتماعية وعلاقات إنسانية. وإذا صادف أن أشير إلى بعض مظاهر الحركية المجتمعية في سياق الحديث، فإنها تفعل ذلك في معرض التبرير أو التنديد دون أدنى تحليل للأسباب والدوافع.

هكذا يظل الاشتغال على النصوص الدينية الوجه الوحيد لنشاط منتجي الخطاب السلفي، وهنا أيضاً تنحصر المساهمة السلفية في ممارسة النقد الخارجي للنصوص عن طريق التفتيش عن النصّ، واستخراجه وتصنيفه، وطرق تخريجه، وبيان أحواله في العزو والإسناد، وحال الراوي ومرويه ومرتبته وحكمه، فضلاً على التصحيح والتضعيف، دون أن يتجاوز ذلك إلى العناية بنقد المتن أو ما يسمّى في الاصطلاح الحديثي النقد الداخلي الذي «إن فتحت أبوابه، سيؤدي إلى نقد القرآن، وهو الكتاب الذي لا يمكن انتقاده أبداً»[٧]. وهكذا فحتى لو مارس الخطاب نقداً على النصّ، فإنه يفعل ذلك في سياق تراثي من الفكر، أي أنه يستدعي طرق النقد الموجودة في التراث (نقد الرواية) بشكل لا يستهدف التحرير النقدي، وإنما الهيمنة الأيديولوجية.

ويفصح المتن الذي توفر لدينا أن هذه الخلاصة، وإن كانت تنسحب على معظم التيار السلفي، فإن هناك بعض الاستثناءات، ذلك أن هناك بعض الأقلام التي قادها تخصّصها في علم المصطلح والجرح والتعديل إلى الانفتاح على غير العلوم الإسلامية الرئيسية (حديث وفقه وأصول)، أي على مجموعة الاهتمامات التي تدخل في «الإنتاج الإسلامي»، ومنها النقد والأدب والتاريخ، وإن كان ذلك بغرض تصحيح الأحاديث النبوية والروايات التي ترد في أثناء الكتابة في

---

(٦) Laetitia Schlesser-Gamelin, *Le Langage des sectes: Déjouer les pièges* (Paris: Salvator, 1999), p. 11.

(٧) ناصر الدين الألباني، لقاء مع أساتذة جامعة قونية التركية، شريط صوتي لتسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة، الشريط الرقم ٤٨ ـ ١.

هذه المجالات، كما يوضح ذلك الجدول الإحصائي الرقم (٣ ـ ١) الذي يقدم بياناً بعدد ومواضيع المقالات التي احتوتها الأعداد الأربعة لمجلة الإلماع التي تصدرها جمعية الحافظ بن عبد البر:

الجدول الرقم (٣ ـ ١)
إحصاء المواضيع التي احتوتها مجلة «الإلماع»

المواضيع	عدد المقالات
الحديث	١٥
الفقه	٩
الأدب	٥
التراجم	٤
كلام السلف	٣
العقيدة	صفر
المجموع	**٣٦**

يظهر في الجدول الرقم (٣ ـ ١) ما يلي:

أ ـ اعتناء نخب جمعية الحافظ بن عبد البر بعلم الحديث، وهو أمر طبيعي لأن أغلبها تخرج في كلية الحديث التابعة للجامعة الإسلامية في المدينة المنوّرة.

ب ـ إن غياب دراسات في جانب العقيدة لا يعني غياب هذا المبحث، فهو حاضر في اهتمامات الكتّاب حضوراً غير مباشر، بعكس مكتبات جمعية الدعوة التي يندرج أغلب إنتاجها في خانة العقيدة.

ج ـ في محور التراجم، جرت عادة المجلة على سرد سير بعض الشخصيات المعروفة بمساهماتها في الفكر الإسلامي العام، وقد تضمّنت اللائحة أسماء محسوبة على الحركات الإسلامية[٨]، الأمر الذي يعكس قدراً من الانفتاح على الشخصيات،

(٨) في مقابل الانتقاد اللاذع الذي توجهه السلفية التقليدية إلى سيد قطب، نصادف مدحاً له عند بعض الشخصيات المعتدلة، ومنها محمد المنتصر الريسوني، أحد أعلام السلفية في المغرب، الذي ألّف كتاباً عن الدعوة عند الإمامين حسن البنا وسيد قطب، عنوانه: سيد قطب ومنهجه في التفسير، وفيه وصفهما بـ «الرجلين الكريمين الفاضلين الرائدين»، وأن «الكتاب هو بسط لمكانتهما وفضلهما وريادتهما». كما كان يهدي كتب سيد قطب إلى تلامذته وزائريه، نقلاً عن: محمد بلال، «ألمع ذكرياتي مع الأستاذ محمد المنتصر الريسوني،» النور، السنة ٢٨، العدد ٤١٦ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢).

على الرغم من انتمائها الحركي[٩]، على عكس ما عليه الحال عند جمعية الدعوة، حيث يعتبر هذا الانتماء قدحاً في العقيدة وانتقاصاً منها.

إن انطباع الخطاب السلفي بالنصوصية يجعل من «الجرح والتعديل» تخصصاً حاضراً باستمرار عند الكتّاب السلفيين. وعموماً لا تختلف التيارات السلفية على فائدة علم الجرح والتعديل وضرورة إعماله في تقييم الأفكار والأشخاص، سواء كانت كتاباتهم من طبيعة شرعية أو فكرية عامة، لكن الاختلاف يبقى قائماً في درجة الاعتدال في تقييم الرجال والتحلي بالأخلاق العالية في الاعتذار، ومن تغلب عليهم النزعة الهجومية استناداً إلى واجب اتباع الحق وعدم المهادنة في التصدّي للمنكر[١٠].

عدا ذلك، تبقى التآليف السلفية سلسلة من الإحالات على كلام السلف في المسألة المتحدث عنها، على خلفية «أنهم أخذوا عن السنّة بحظ وافر وحازوا قصبات السباق، (. . .)، فلا مطمع لأحد من الأمة بعدهم في اللحاق بهم، فإنهم على هدى واقفون. . . لذلك، فهم أولى الناس بسنّة رسول الله فهماً وتطبيقاً واستدلالاً واستنباطاً»[١١]. فبناء على هذا التقرير، لا يبقى من مجهود المؤلف سوى تجميع المقولات الواردة في المسألة موضوع الكتابة. أما إذا كان كتاباً نقدياً، فإن المقولة المنتقدة تختصر في مقولات منزوعة من سياقها، ليأتي النقد مشدداً على مخالفة المؤلف للعقيدة الصحيحة مهما كانت درجة مساهمته في الفكر الإسلامي العام. ولهذا الأسلوب خلفية مذهبية «وهي انعدام الفائدة من كلام عرف منهج صاحبه وظهر مآله»[١٢].

أما شخصية المؤلف، فلا تكاد تظهر إلا عبر تعاليق قصيرة تستحسن أقوال المحال عليهم من الصحابة والمحدثين وتمدحهم، أو تبيّن زيغ المنتقد عن العقيدة

---

(٩) انظر على سبيل المثال: محمود شاكر الشريف، «ترجمة محمد أولاد عتو للشيخ الأزهري،» **الإلماع**، السنة ١، العدد ١ (٢٠٠٠)، ص ١٤٦ ـ ١٨١.

(١٠) محمد العبدة، «إحياء التراث: كيف يكون؟،» البيان، السنة ١٠، العدد ٩٨ (شباط/ فبراير ـ آذار/ مارس ١٩٩٧).

(١١) سليم بن عيد الهلالي السلفي، **لماذا اخترت المنهج السلفي؟** (القاهرة: دار ابن القيم، ٢٠٠٢)، ص ٧٧.

(١٢) علي بن حسن بن علي بن حميد الحلبي الأثري، **إنها سلفية العقيدة والمنهج: وقفات علمية مع مقالات عبد العزيز العسكر التي رد فيها على العلامة الإمام محمد ناصر الدين الألباني** (الكويت: مكتبة ابن القيم، ٢٠٠٠).

الصحيحة. . فعلى خلفية أن كل ما هو مخالف للمذهب يردّ إلى أصل واحد يتمثل في الابتعاد عن مفهوم الصحابة للقرآن والسنّة، فإنه لا حاجة، وفي الحقيقة، لا قدرة على الاهتمام بالنظام الفكري الذي تصدر عنه المواقف المنتقدة.

وحتى على مستوى السرد تغيب هوية المؤلف (الهوية السردية)[١٣]، بحيث لا يقدم أسلوب الكتابة عند السلفيين عناصر يمكن أن تقود إلى التعرّف إلى خواص الشخصية، أو على الأقل إلى عناصر من المعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية التي كوّنت سياق الكتابة وزمانها، الأمر الذي يجعل الكتابة دون زمن سردي[١٤]، فلا هي أفصحت عن شروط إنتاجها، ولا هي نجحت في تقليد نمط الكتابة الكلاسيكي، حتى وإن حاولت ذلك. كما أن كثرة الإحالات إلى النصوص السلفية لا يترك مجالاً للقارئ لكي يتفاعل مع عالم النصّ، مما يجعل لحظة القراءة تتحول من لحظة حياة للنصّ وللقارئ على السواء إلى لحظة ميتة، إذ سرعان ما يضجر منها القارئ غير المعتاد على إجراء أية اتصالية مع عالم الخطاب السلفي.

ثانياً: الشكلانية

تظهر شكلانية الخطاب على مستوى السلوكيات التعبيرية (Les Conduites verbales)[١٥] للخطاب السلفي، وهو ما يتبينّ من خلال اللغة المستعملة من لدن السلفيين وطرقهم في الحوار والمجادلة والحجاج.

فعلى مستوى اللغة، تتحرك السلفية داخل جهاز مفاهيمي مغلق ولا تغادره. إنه نظام لساني يحتوي نظرة إلى العالم. وبالتالي، فالنصّ السلفي نصّ ميتالساني يحيل على حمولات أيديولوجية، وهو ما يفسر صعوبة تخلصه من هذه المحدّدات، وإن فعل، ففي حدود ضيقة جداً لا تمسّ سوى بعض تخوم الخطاب دون الانسحاب على جوهره.

وعبر مسح لمواقع إلكترونية عديدة تتحدّد خصائص الخطاب السلفي الشكلية في المعيارية، والسرد، والحجاج بعبارات مكرّرة متفق على صحتها،

---

(١٣) بول ريكور، الوجود والزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ٢٨.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٥) François-André Isambert, «Analyse des attitudes religieuses,» *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 11, no. 11 (1961), p. 38.

وأسلوب السؤال والجواب، ولغة الإباحة والنهي ذات المسحة الأبوية(١٦).

أما في الدروس اليومية، فيعضد هذا النظام بواسطة التكرار الطقوسي للمواضيع وشرحها شروحات مستفيضة، فهناك كلمات محورية تدور حولها جميع الدروس، كما أن المواضيع نفسها تكون حاضرة باستمرار داخل كل الدروس الملقاة. ويهدف هذا التكرار إلى توحيد الدلالة عند المستمعين، أي أنها مواضيع منغلقة سيميائياً على نفسها بشكل يجعل النمطية تتسرب إلى الدروس، بحيث لا تقدم للمتلقي المستقل الحافز لمعاودة الحضور إليها.

وإذا كانت الخصائص السابقة هي سمة لكل الخطابات الأيديولوجية، فإنها تبلغ أقصى درجاتها عند السلفيين، بحيث يؤدي السرد المتكرر والمتواصل للوثوقيات والبديهيات الدينية إلى إبعاد المتلقي عن كل محاولة للنقد أو إصدار أحكام خارج محدّدات الأيديولوجيا.

أما المسحة العلمية التي ترد بها الأيديولوجيا، فليست سوى حامل للبداهيات والمسلّمات العقائدية، وكما يقول رولان بارث، فإنها نوع من الكلام الأسطوري (La Parole mythique)، التي لا تريد إقامة البرهنة على ما تقوله، ولكن تتكلم على الأشياء فقط، بغرض إعطائها مزيداً من الوضوح والتردّد، لأنها تدّعي أنها تحمل في ذاتها ما يبرّرها. فتكون بذلك النتائج معطاة مسبقاً لا يملك المستمع أو القارئ لها سوى القبول الكلي أو الرفض الكلي(١٧).

وعلى مستوى اللغة ذاتها، فإن اعتبار اللغة توقيفية يجعل الحقل الدلالي للغة السلفية لا يتجاوز مستوى الحدس أو الحس البدائي، مما يناسب عقلاً سهل التمثل، قليل التأويل، ومرتبطاً بالحس المباشر دون تعقيدات، فليس هناك مشاكل يمكن أن تنتج عن استعمال الكلمات أو عن تموضعها في السياق. وبسبب هذه البساطة، يقترب الكلام المكتوب من الصيغ الشفوية، فلا نحسّ سوى بالتماثل بين ما هو مكتوب وما هو ملقى شفوياً. وتدل هذه السهولة في الكتابة والتعبير على أن المسافة بين القائل والكاتب أصبحت منعدمة، إذ لا يفعل المؤلف أو المتكلم سوى التعبير عن أشياء أصبحت من مستبطنات المتلقي(١٨).

---

(١٦) أوليفييه روا، **عولمة الإسلام**، ترجمة لارا معلوف (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣)، ص ١٧٧.

(١٧) Oswald Ducrot, «Présupposés et sous entendus,» *Langue française*, no. 4 (1969), p. 36.

(١٨) Schlesser-Gamelin, *Le Langage des sectes: Déjouer les pièges*, p. 25.

ويفسر اعتبار اللغة توقيفية عدم اهتمام السلفيين بمبحث إعجاز القرآن الذي استهوى المتكلمين من خلال مناقشاتهم حول مقوّمات البلاغة والبيان وبيان وجود إعجاز القرآن من خلالهما[١٩]، مبدين نزعة عدائية لعلوم اللغة العربية، معتبرين أنها كانت المدخل الذي تسربت منه «لعنة التأويل». فعلى سبيل المثال، يرفض السلفيون استعمال الاستعارة والمجاز في تفسير القرآن[٢٠]، مما يعتبر سبباً رئيسياً في حرفية الفهم السلفي للقرآن، «فالألفاظ التي جاء تفسيرها وبيانها في القرآن لا يجوز أن تعارض بأقوال أهل اللغة وما يستعمله العرب من الشواهد، ومن هذه الألفاظ لفظ الإيمان والإسلام والكفر والنفاق والشرك، فهذه ألفاظ قد ورد في الشرع ما يبينّ معناها بجلاء، فلا يسوغ حملها على معان أخرى، وقد بيّن النبي (ﷺ) المراد بهذه الألفاظ بياناً لا يحتاج معه إلى الاستدلال على ذلك بالاشتقاق وشواهد استعمال العرب ونحو ذلك»[٢١]. والنتيجة، عدم اعتناء الاتجاهات السلفية باللغة العربية وعلومها، اللهم إلا ما كان من اهتمامها بفقه لغة الحديث من خلال الاعتناء باصطلاحات الأئمة ولغتهم في فقه الحديث، و«.. الإعراض عن المعاني المحدثة التي ظهرت في جموح التصوّف وانتشار الزوايا وظهور الدعوة إلى البطالة والخمول باسم العبادة»[٢٢].

وعلى مستوى الفقه، كان من نتائج إعطاء الأولوية للفظ على المعنى أن أخذ الفقهاء يشرّعون للمجتمع انطلاقاً من تعقب مستوى الفقه دلالة الألفاظ على مستوى الحقيقة، وليس على مستوى المجاز، فأصبحت مقاصد اللغة الصريحة هي المحكمة، وغابت مقاصد الشريعة التي نظر إليها الشاطبي. وهكذا، فبدلاً من بناء التشريع على قواعد كلية تستخلص من الأحكام الجزئية، وتعتمد توخّي المصلحة

---

(١٩) يعتبر عبد القادر الجرجاني وأبو حيان التوحيدي والقاضي عبد الجبار، أبرز من كتب في موضوع إعجاز القرآن.

(٢٠) يقول المغراوي: «تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقي ومجازي وقع في كلام المتأخرين، وهو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، ولم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعون لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم»، ومن ثم «لا يجوز القول به في القرآن لأنه كان ذريعة لنفي الكثير من الصفات»، انظر: محمد بن عبد الرحمن المغراوي، **المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠)، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٨.

(٢١) ناصر بن يحيى الحسيني، «أصول مهمة في باب الإيمان،» **البيان**، السنة ١٩، العدد ٢٠١ (حزيران/يونيو ـ تموز/يوليو ٢٠٠٤).

(٢٢) الحسن العلمي، «من أجل فقه راشد للسنّة النبوية: الجزء الثاني،» **الإلماع**، العدد ٤ (آب/أغسطس ٢٠٠٢)، ص ١٣٠.

العامة، تقوقع التشريع ضمن حدود معيّنة لا يتعداها[٢٣]. وإذا كانت هذه الملاحظة تنسحب على الفقه السني عموماً، فإنها عند السلفية تبلغ حدودها القصوى، مما أدى إلى تجمّد الفكر على قواعد تفسير محدودة ومجمع عليها. وقد شكّلت، وما تزال، أساس العمل الفقهي عند الاتجاه السلفي.

وعلى الرغم مما يراه بعض السلفيين من كون عدم إتقان اللغة ومعرفة دلالة لفظ النصّ يطعن في أهلية المجتهد، وأن الجهل باللغة العربية والبلاغة الموضوعة من المعاني والبيان والبديع، كان على الدوام مدخلاً إلى البدع[٢٤]، فإن ذلك لا يفيد أخذاً بمنهجية مخالفة في التفسير تخالف ما رأيناه، بحيث لا يتعدّى ما ينتج من هذه الرؤية استعمال بعض المفاهيم غير المعتادة في القاموس السلفي[٢٥]، أو الاشتغال على التصحيح اللغوي للأخطاء التعبيرية الناجمة عن التطور الدلالي[٢٦].

تظهر الشكلانية أيضاً في تصوّر الاتجاهات السلفية للحوار، إذ يحدّد السلفيون ضوابط له، فلا بد بداية من التقعيد للحوار، والمراد بذلك تحقيق النصوص التي يستند إليها المحاور، واختبارها من حيث صحة ورودها عن القائل بها، وسمعة هذا الأخير بين السلف إن كان منهم، وعدم قبولها إن كان من غيرهم.

وفي خضمّ المجادلة، توجب السلفية على دعاتها الصبر على الطرف المجادل وأخطائه، حتى يدلي بكل ما لديه، ليقوّم بالردّ عن طريق الحجة الدامغة، وتتضح إمكانية إصلاح انحرافاته العقائدية. كما توجب على الداعية السلفي عدم الدخول في الحوار إلا حينما تتوفر لدى الطرف الآخر رغبة المعرفة والاستفادة[٢٧]، وهو ما يعني أن لا حوار مع المتعصبين من ذوي التوجّهات العقائدية التي يخالها السلفيون منحرفة.

---

(٢٣) للمزيد انظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

(٢٤) ناصر بن سليمان العمر، «الاختلاف في العمل الإسلامي،» البيان، السنة ١٩، العدد ٢٠٥ (تشرين الأول/ أكتوبر - تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤).

(٢٥) من هذه المفاهيم: «التجربة الشعورية»، و«الوحدة العضوية»، و«البنية السطحية»، والبنية الفوقية» و«الأيديولوجيا»، وكلها مأخوذة من مجلة الإبلاغ الناطقة باسم جمعية الحافظ بن عبد البر.

(٢٦) قطب الريسوني، «أنا البحر،» النور، السنة ٣٠، العدد ٤٣٥ (تشرين الثاني/ نوفمبر- كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣)، الإفتتاحية.

(٢٧) فرّق الحسين آيت سعيد في أحد دروسه في جمعية الحافظ بين الحجاج بالحق الذي تتكامل فيه إرادتا المحاورين للوصول إلى الحق وبيانه، وبين الحجاج بالباطل، حيث يطرح المخالف الشبهة تلو الشبهة ليشغل بها ذهن محاوره، مما يظهر عدم سعيه إلى الوصول إلى الحق.

ومن شروط الحوار كذلك، المعرفة المسبقة بعقيدة المتحاور معه، لأن «معرفة عقيدة أي شخص، والتحقيق فيها، أمر بالغ الخطورة، لأنها الأساس والمعيار لكل ما يصدر عن المرء من أقوال وأفعال ومواقف، بل وحتى النوايا القبلية»[٢٨]. ولذلك، يستحيل أن نجد كتاباً سلفياً نقدياً لم يقحم عقيدة المؤلفين، ولم يجعلها مقدمة لازمة تمدحه إذا كان ذلك المؤلف سلفي العقيدة، أو تذمّه في الحالة المعاكسة، مما يؤدي إلى انطباع كثير من كتب الردود بالنزعة الذاتية.

يختلف أسلوب الحجاج الذي يستخدمه السلفيون في مواجهة المتناظرين معهم، وذلك بحسب مستوى المعارف العقائدية المتوفرة لدى هؤلاء. هكذا تتراوح الاستراتيجيا الحجاجية السلفية بين نوعين: النقد الشديد في حالة التمكّن العقائدي[٢٩]، أو المشاركة النقاشية في حالة الإيمان العقائدي المتردّد أو غير الواعي. ففي الحالة **الأولى**، توصي منهجية الدعوة بالتوقف عند مرحلة عرض الأدلة المضادة (Les Contre arguments) وغيرها من المضادات الدفاعية، دون الدخول في جدل قد يؤثر في الداعية السلفي نفسه في حالة التمكن العقائدي للمتجادل معه. أما في الحالة **الثانية**، فيكون المجهود الدعوي أكثر انبناء لأنه لا يتوقف عند مستوى هدم المرتكزات العقائدية السابقة، بل يروم إعادة بناء مذهبية جديدة. فعلى الداعية السلفي أن لا يترك المتلقي إلا وقد أعلن هدايته، أو عندما يضمن انخراطه اللغوي (Adhésion verbale) على الأقل.

أما من حيث مضمون الجدل، فقد لاحظنا اعتماد الدعاة السلفيين على مبدأ السببية الميكانيكية في النظر إلى الأمور (سبب واحد يؤدي إلى نتيجة واحدة)، والانتقال من الحديث عن أشياء غاية في الذاتية والمعيارية، ليخلصوا إلى استنتاجات غاية في العمومية. وفي ذلك قصور في التفكير الجدلي يعوّضه تمكّن المتناظرين السلفيين من بعض الأحاديث والمعارف الفقهية، مما يعطيهم امتيازاً في المبارزة الجدلية.

أما إذا حدث وردّ السلفيون على مجادليهم عن طريق الكتابة، فيلجأ السلفيون إلى تقريظ مؤلفاتهم بكلمات لكبار الأسماء المحسوبة على التيار السلفي،

---

(٢٨) محمد أولاد عتو، «شيخ الثقافة الإسلامية وبقية من أخلاق القرون الأولى، محمود محمد شاكر «أبو فهر»،» الإملاع، السنة ١، العدد ١ (٢٠٠٠)، ص ١٦٨.

(٢٩) وصل الأمر عند المغراوي إلى المناداة بحرق ودفن كل تراث يهدم عقيدة الأمة، انظر: محمد بن عبد الرحمن المغراوي، **وقفات مع الكتاب المسمى دلائل الخيرات وما صح عن النبي في الصلاة عليه من دلائل الخيرات** (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٠)، ص ٦٨.

حيث يُفتتح الكتاب بمقدمة لأحد كبار المشايخ تتضمن استحساناً للمؤلف والثناء عليه والتوصية بنشر كتابه. ويعتبر هذا التقريظ بمثابة إجازة يؤكد بها الكاتب تمثيله للمذهبية، مما يعتبر آلية هجومية في مواجهة أي نقد من طرف الاتجاهات المخالفة الأخرى[٣٠].

أما إذا كان طرفا الجدل من السلفيين أنفسهم، فإن التناظر يجري بين حرفيات، بحيث يمتلئ الحوار الدائر بسلسلة من عمليات الحجاج الدوغمائي، بغرض احتكار معرفة مفهوم السلف، مستعملين في ذلك العديد من المفاهيم المتماثلة من حيث حلتها الدينية بما «أن حمل الألفاظ الشرعية على غير المعنى المعروف زمن الوحي غير جائز في المذهب السلفي»[٣١].

وفي المغرب، وعلى عكس نظرائهم المشارقة، لا يكلف السلفيون المغاربة أنفسهم عبء الردّ على ما يعتبرونه بعض «الشبهات التي تشوّه الدين الإسلامي» في وسائل الإعلام، والصادرة عمّن ينعتونهم بالحداثيين أو العلمانيين، مقتصرين على مجابهة ما يعتبرونه مظاهر الشرك الداخلية، سواء تجلّت في الخطاب أو الممارسة. وفي تصوّرنا لا نعتقد أن المسألة مسألة أولويات، ولكنها الافتقاد إلى الأقلام الدعوية المؤهلة للنضال على جبهات فكرية وأيديولوجية غير متصلة بالعقيدة الدينية ضرورة. وفي المقابل، فإن الارتباط بالممارسة الدينية المعيشة يجعل الخطاب متمتعاً بنقطة قوة تتجلى في استناده إلى عناصر من البنية الاجتماعية، مما ينحو به نحو الشعبوية، ويبتعد به عن النخبوية[٣٢].

وقليلاً ما نجد لدى التيار السلفي كتابات تنأى عن النقد الموجّه إلى ذوات الشخصيات واصطياد ثُغَر المخالفين، إذ تبقى الدعوة إلى الدراسات النقدية التقويمية والمبنية على التجرد والإنصاف والموازنة بين الإيجابيات والسلبيات، مجرد مبادئ لم نجد لها تعبيراً ملموساً في إنتاجات السلفيين المغاربة.

وبعد أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣، بنى السلفيون المغاربة منهجهم في الجدل بما يوافق الظرفية الجديدة، فقد أوصى المغراوي أتباعه بمنهج دعوي

---

(٣٠) انظر على سبيل المثال تقريظ عبد العزيز بن باز على كتاب: ابن حميد الحلبي الأثري، **إنها سلفية العقيدة والمنهج: وقفات علمية مع مقالات عبد العزيز العسكر التي رد فيها على العلامة الإمام محمد ناصر الدين الألباني**.

(٣١) في بعض المقابلات كان الشيخ المغراوي يستخدم بعض الألفاظ الحديثة، لكنه سرعان ما يستدرك الأمر عبر الإشارة بعدم اعتماد هذه الألفاظ في النقل عنه.

(٣٢) Schlesser-Gamelin, *Le Langage des sectes: Déjouer les pièges*, p. 21.

جديد يقتصر على الإخبار بالسنة، فإن قبلت منهم فهو ذاك وإلا سكتوا(٣٣)، كما اعتبر «أن الطريق في نشر السنّة هو تعليمها وتكوين أطر يقومون بنشرها في أبناء المسلمين.. أما الإغراق في الجدل مع أمة جاهلة لا تعرف قدر السنّة، ربما يؤدي إلى محاربتها ومحاربة السنّة، فكل زمان له طريقته، وكل وقت يعامل حسب ظروفه وأهله»(٣٤).

أما في ما يتعلق بالإحالة، وإذا ما أخذنا كنموذج على ذلك مؤلف محمد بن عبد الوهاب المسمّى **مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد**(٣٥)، فنجده يعتمد على مقتطفات طويلة من كلام الشيخين ابن تيمية وابن القيم في هذا الكتاب، كما يوضح الجدول التفصيلي الرقم (٣ ـ ٢):

الجدول الرقم (٣ ـ ٢)
نموذج من عملية الإحالة عند السلفيين
(نقل ابن القيم عن ابن تيمية)

الصفحة	وحدة العد: عدد الأسطر المنقولة	المصدر المنقول عنه
٢٨٣	١٠	اقتضاء الصراط المستقيم
٢٨٥ ـ ٢٨٢	١٠	اقتضاء الصراط المستقيم
٢٨٦ ـ ٢٨٨	٣٧	اقتضاء الصراط المستقيم
٢٨٨	١	نقض المنطق
٢٨٩	٣	الفتاوى
٢٨٩	٩	نقض المنطق
٢٩١	٤٢	الرسالة السنّية
٢٩٨ ـ ٢٩٩	١٤	نقض المنطق
٣٠٠ ـ ٣٠١	١٠	في كلامه على معاني الزكاة
٣٠٥	٢	نقض المنطق

يتبـــع

(٣٣) محمد بن عبد الرحمن المغراوي، **عقيدة الإمام مالك**، سلسلة العقائد السلفية؛ ٢ (الرياض: مكتبة التراث الإسلامي، [د. ت.])، ص ٣٣.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٣٥) يمكن الإطلاع على الكتاب على الموقع: <http://www.salafyoun.com>.

تابــع

٣٠١	٥٠١	في كلامه على معاني الزكاة
٣٢٠ـ٣٢٨	٥٠	رسالة بعث بها ابن تيمية من السجن
٣٢٨	٩	في فتوى الحشيشة
أما نقله عن ابن القيم فهذا بيانه من خلال صفحات الكتاب المذكور		
٢٩٣ـ٢٩٧	٥٠	لم يذكر الكتاب
٣٠٣ـ٣٠٤	٣	إغاثة اللهفان
٣٢٣ـ٣٠٤	١	لم يذكر الكتاب

تسري النتيجة التي يوضحها هذا التحليل الكمّي على أغلب الكتابات السلفية، بحيث نجد نصوصاً طويلة من كلام الشيوخ القدامى والمعاصرين في الإنتاجات السلفية لهؤلاء. وقلّما نجد عند أتباع المذهبية السلفية إحالات على غير الأسماء غير المنتمية إلى هذه المدرسة السلفية.

كما نلاحظ غياب الإحالة عند السلفيين المغاربة على الرموز السلفية المحلية، ولا يرجع ذلك إلى ندرة تآليف هؤلاء فقط، وإنما يرجع إلى نظرة خلفية عامة مفادها أن المغاربة كانوا على الدوام ضعفاء في علم التوحيد والسنّة كنظرائهم من الزيتونيين والأزهريين وجميع أتباع العقيدة الأشعرية، اللهم إلا في ما ندر. وهو قول يردّه عدم الإشارة إلى تقي الدين الهلالي، وبالخصوص إلى منظومته التي وضعها في العقيدة السلفية التي تم تجاهلها من طرف الاتجاهات السلفية المغربية على الدوام[٣٦].

أما في المؤلفات النقدية، وعلاوة على تلك الموجّهة إلى الخصوم الدينيين، التي هي عبارة عن اتهامات متبادلة بالتدليس والغش وعدم الأمانة في النقل والكذب والافتراء..[٣٧]، يعدّ الردّ على التراث الصوفي أحد أبرز اهتمامات الكتابات السلفية، خصوصاً منه ذلك التراث الذي تحوّل إلى طقوس دينية تقع

---

(٣٦) وهي المنظومة المسماة «مختصر هدي الخليل في العقائد وعبادة الجليل»، ويمكن الاطلاع عليها في موقع د. تقي الدين الهلالي: < http://www.alhilali.net >.

(٣٧) ظهرت هذه الخصائص من خلال متابعة الحلقات الخمس عشرة من برنامج «الحوار المفتوح» الذي تبثه قناة «المستقلة» اللندنية، والذي كان أحد مواضيعه تراث ابن تيمية، وقد جمع المحاورَيْن حسن السقاف (ذو التوجه الصوفي) وعدنان العرعور (ذو المعتقد السلفي).

ممارستها بشكل منظّم وروتيني. ويوضح الجدول الرقم (٣ ـ ٣) أهم المراجع الصوفية التي يطالها النقد السلفي.

الجدول الرقم (٣ ـ ٣)
النقد السلفي الموجّه إلى الكتب الحاملة للتراث الصوفي

المرجع	أوجه مخالفته للعقيدة السلفية
قصيدة البردة [١]	استعمال مفردات غير لائقة في حق النبي (ﷺ) مثل وصف حبه بالعشق. تقرير السجود للرسول في حين إنه لا يكون إلا لله. استعمال مفردات صوفية لا تليق بالمقام الإلهي، مثل الوصل. الإخلال بتوحيد الربوبية لأنه يجعل نور النبي هو أصل الأشياء. الاعتماد على ضعيف الحديث. نسبة معرفة الغيب إلى الرسول. ادعاء العصمة للرسول. تفضيله الرسول على باقي الأنبياء. طلب الشفاعة من النبي.
دلائل الخيرات[٢]	اختراعه لصلوات بدعية. عقيدة الحلول والاتحاد الغلو في مدح الرسول الكذب على الرسول بنسبة بعض الصلوات إليه. قوله بوحدة الوجود. إضافة أسماء مخترعة لله. وصفه للرسول بألغاز مبهمة. وصف الله بصفات لم يصف بها نفسه. التوسل بالمخلوقات. الذكر المضاعف[٣]. اختراعه للأحاديث على لسان النبي. الافتراء والكذب على الرسول.
مولد العروس [٤]	الاستناد إلى الأحاديث الموضوعة. الإساءة إلى السيرة النبوية بالقصص الخرافية.

يتبـــع

تابـــع

قصيدة المنفرجة لأبي حامد الغزالي	التوسل بالمخلوقات.
الصلاة المشيشية لمحمد عبد السلام بن مشيش الحسني	إلحاق صفات الله بصفات النبي.
تائية ابن الفارض [(٥)]	بدعة الاتحاد. عبادة الأنوثة [(٦)] .
الأنوار القدسية [(٧)]	بدعة الوحدة.
التنوير في اسقاط التدبير لابن عطاء الله السكندري [(٨)]	الجهل بالسنة اعتماد أحاديث لا أصل لها.
معراج ابن عباس [(٩)]	تشويه ذكرى المعراج بقصص مشبوهة.
حكم ابن عطاء الله السكندري [(١٠)]	بدعة وحدة الوجود. النهي عن دعاء الله. التشجيع على ارتكاب المعاصي. التشجيع على تعطيل العزائم والدعوة إلى التماوت وترك التدبير.

ملاحظات:

(١) حول هذا النقد، انظر: محمد المستغفر، «السيرة النبوية في البردة البصيرية،» تأطير أبو مالك باقشيش (بحث لنيل الإجازة في الآداب، جامعة ابن زهر، كلية الآداب، شعبة الدراسات الإسلامية، أگادير، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣).

(٢) عبد الله محمد بن سليمان الجزولي، **دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار** (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ٢٠٠٣).

(٣) كالذكر الذي يقول: «اللهم صل على محمد وعلى آل محمد حتى لا يبقى من الصلاة شيء، وارحم محمداً وآل محمد حتى لا يبقى من الرحمة شيء، وبارك على محمد وعلى آل محمد حتى لا يبقى من السلام شيء»، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٤) محمود مهدي الإستانبولي، **كتب ليست من الإسلام**، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٤)، ص ٤٧ ـ ٦٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٧١.

(٦) بمعنى استعمال نعوت الأنوثة وحملها على الرب.

(٧) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٦.

(٨) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٨٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٩١.

الفصل الرابع

الطقوس التعبّدية

١ ـ تعدّ الطقوس التعبّدية من الأطر الأساسية التي تعمل فيها الأيديولوجيات الدينية، إذ بواسطتها يحافظ على إيمان الفرد والجماعة، فعند ممارستهم للعبادة لا يقوم المتديّنون بتدعيم رؤية العالم التي أكسبتهم إياها المذهبية الدينية فحسب، وإنما باستبطان تلك الرؤية والصدور عنها في مختلف مواقفهم وأحكامهم على الأفكار والسلوكيات الدينية المعيشة. فدون طقوس لا يمكن للعقيدة أن تستمر في الانتشار والتعبئة[١]. وبالتالي فللطقوس دور محافظ (Un Rôle conservateur)[٢]، يتجلى في أنها تبقي المذهبيات الدينية كامنة في النفوس، حتى في المراحل التي تخفت فيه المجهودات الرامية إلى بثها بفعل ما يمكن أن تشهده الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية المحيطة بها من تقلبات[٣]، أو ما تتعرض له من ردود أفعال منكرة ومبطلة من المحيط[٤].

وبالنسبة إلى الطوائف الدينية، فعلى الرغم من مراهنتها على بث المذهبية الدينية، فإن ذلك لا ينتج أثره في ما يتصل بالتعبئة وانتداب الأتباع، وخصوصاً أن المذهبيات الطائفية تنشأ وتتطور دائماً في مناخ الجدل المعياري الهادف إلى ادعاء الصلاحية وسلبها عن المذهبيات الأخرى. لذلك، فإن مهمة الإنتاج والبث

---

(١) Gabriel Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse*, bibliothèque de sociologie contemporaine (Paris: Presses Universitaires de France, 1955), Tome I: *Sociologie de la Pratique religieuse dans les campagnes française*, pp. 222-223.

(٢) نور الدين طوالبي، **الدين والطقوس والتغيرات** (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٨)، ص ١٤٣.

(٣) Le Bras, Ibid., p. 223.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

الأيديولوجي الذي تمارسه الطائفة الدينية يبقى قليل الإنتاجية، إذا لم يقع ترميز هذا الإنتاج في طقوس تسهل عمليات التمثل والتلقي[٥].

كما إن للطقوس دوراً في تقوية اللحمة داخل المجموعة الطائفية، بحيث تحتوي الشعيرة على مغزى وظيفي مهم للمجموعة، على الرغم من أن هذا ليس قصد المشاركين فيها[٦]، لأنه بفعل تكرار هذه الشعائر يتعزّز تضامن الجماعة. وقد قال بارسونز في هذا: «إن الناس بالتعبير الشعائري المشترك عن مواقفهم لا يعلنون عن عقائدهم فحسب، بل يعزّزونها، فأداء الشعائر يدخل هذه الأتباع في حالة من السموّ الذاتي الذي يدفع بهم إلى درجة كبيرة من اللحمة التي يتقوّى من خلالهم الوسط الأخلاقي الذي يعيشون فيه»[٧]. كما يقول غابرييل لوبرا: «إن ممارسة الطقوس والشعائر الدينية هي أكثر من مجرد فعل فردي، إنها فعل جماعي». ويضيف: «إن تأدية الشعائر الدينية لا يعني الارتباط من خلالها بالقوى السماوية فقط، بل أكثر من ذلك، يعني الانتماء إلى نسق من الأخلاق العائلية والشخصية التي تتوطد أحكامها من خلال الصلاة والفروض الأخرى»[٨].

بالاطلاع على القانون الأساسي لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة نجده يختصر أهداف الجمعية في الحفاظ على الطقوس الإسلامية الأصلية في مواجهة البدع الطارئة في مجال العبادة، فبعد التنصيص على أن هدف الجمعية هو «أن يحلّ الكتاب والسنّة محل البدع الدينية، وذلك بفتح مدارس القرآن والسنّة»[٩]. ويزيد القانون في شرح المراد من ذلك، وهو:

- محاولة إحياء السنن التي نسيت في الأمة وإقامتها بدلاً من البدع والمحدثات التي دخلت من غير الباب الرئيسي على حين غفلة منها.

---

(٥) Joachim Wach, *Sociologie de la religion*, trad. de l'anglais par Maurice Lefèvre, bibliothèque scientifique (Paris: Payot, 1955), p. 27.

(٦) عادل المختار الهواري، «الأصول الاجتماعية التاريخية للظاهرة الدينية: نموذج المسيحية في أوروبا،» ورقة قدمت إلى: **الدين في المجتمع العربي** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٦٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٩) انظر نص القانون الأساسي ضمن ملاحق هذا الكتاب.

ـ محاربة البدع بكل صورها، وذلك عن طريق الدعوة بالتي هي أحسن.

ـ توعية الأمة وتعريفها بواقعها وتحذيرها من الإلحاد والشرك وكل الانحرافات العقدية والخلقية.

ـ ربط الناس بسيرة رسول الله (ﷺ) في كل لحظات الحياة[١٠].

وعلى المستوى الميداني، تتجسد هذه الأهداف من خلال سلوكيات نموذجية يجب أن يجسدها الأتباع، فليست هذه السلوكيات قصداً مصرحاً به في متن الأيديولوجيا فحسب، بل تعمل تقنيات بث تلك الأيديولوجيا على إثارتها لدى الأتباع باستمرار، بشكل يجعل من الأهداف البيداغوجية الكبرى لدى الجمعية هو النجاح في أن يعكس أداء الأتباع ذلك السلوك النموذجي المرغوب فيه والتعبير عنه بواسطة سلوكيات قابلة للملاحظة. فالسلفي الحقيقي هو ذلك الشخص الذي يحرص على ظاهر الأشياء، ولا يقبل أن ينسب إلى التدين شيء مخالف لما هو نمطي ومحدد بقواعد.

٢ ـ وبحسب السلفية، فإن من أسباب الضلال والانحراف والخطأ في الممارسات العبادية أن يتصور قوم أن استحباب أمر من الأمور قمين بأن يجعلوه ديناً وشعاراً لازماً من شعار الصالحين، وهو ليس كذلك[١١]، في حين إن النبي (ﷺ) لم يترك شيئاً يقرب من الجنة إلا وقد حدّث به، ولا شيئاً يبعد عن النار إلا وقد حدّث به[١٢]، والاستزادة عن ذلك هو تطوير غير مشروع ومساس بمعنى من معاني التوحيد. فإذا كان الإسلام يقيم العقيدة على مقولة التوحيد، فإن السلوك والممارسة ينضبطان بهذا المبدأ انضباطاً مطلقاً لا مجال فيه لإشراك غير الله في العبادة بأي طريقة، سواء كانت صلاة أو تقرباً أو دعاءً.

وفي القاموس السلفي تطلق كلمة «بدعة» على كل تلك التجديديات الطارئة على مستوى العبادة، التي تفتقد إلى شرعية نصّية واضحة، «.. فما دمنا نعلم أن كل بدعة في دين الله، وكل عبادة محدثة تضاهي العبادة الشرعية، في هيئتها أو دوامها أو غرضها، فهي ليست إلا خلخلة لنظام التوحيد الذي أحكمه الله

---

(١٠) انظر وثيقة «أهدافنا» ضمن ملاحق هذا الكتاب.

(١١) للمزيد انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الفتاوى**، ج ١١، ص ٤٥٠ ـ ٤٥١، <http://www.al-eman.com>.

(١٢) محمد المغراوي، **الأسباب الحقيقية لحرق إحياء علوم الدين بأمر من خليفة المسلمين ابن تاشفين** (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ١٩٩١)، ص ١٢١.

تعالى. . . ليست إلا مشاركة خفية لحق الله في التفرّد بالتشريع للبشرية كلها»[١٣].

لكن، ولما كان عموم المعيار الديني يرصد كل تجاوز للعبادات الشرعية في مفهوم البدعة، فيجب تفسير هذا المفهوم وتوضيحه وتمييز استخدامه، من طرف السلفيين، من المعنى الذي يكتسبه عند باقي اتجاهات الفكر الديني في الإسلام. فعند السلفيين يعني مفهوم «البدعة» المحدثات التي لا أصل لها في القرآن وسلوك الصحابة. أما استعمالاته من طرف الفقهاء، فانصرف إلى اتجاه آخر ليعني كل مساس بالعناصر التي تمسّ خصائص الإسلام المحلي[١٤]، وذلك على خلفية أن كل طعن في التقليد العبادي من شأنه أن يحدث تشويشاً وتصدّعاً في صفوف الجماعة، ولذلك اعتبر هؤلاء أنه من المصلحة المحافظة على الخصوصيات التي تطبع الممارسة العبادية مهما كانت درجتها من الصحة أو الضعف، مقارنة بالعبادات الرسمية[١٥].

من جهة أخرى، يوظف السلفيون مفهوم «البدعة» كثيراً عند حديثهم عن وسائل الدعوة، وخصوصاً عندما يريدون تمييز منهجيتهم الدعوية من تلك السائدة لدى الحركات الإسلامية. فإذا كان الكثير من الفاعلين في هذه الحركات يرون أن هذه الوسائل اجتهادية، بما يعني حرية الداعي في اختيار ما يراه مناسباً من الوسائل التي تحقق الصلاح والهداية للمدعوين، يقول السلفيون إن وسائل الدعوة مبنية كلها على التوقيف، ذلك أن حال الأمة الإسلامية لا يصلح عندهم إلا بما صلح بها الأولون وأصلحوا، فالطريق إلى إصلاح الناس هو السبيل الذي درج عليه النبي (ﷺ) ودرج عليه صحابته. وهذه السبل هي على سبيل التحديد: الخطب المشروعة، كخطبة الجمعة والعيدين، والحلقات العلمية، والإفتاء، والجهاد في سبيل الله، والنصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم. أما غيرها من الوسائل التي تستعملها الحركات الدعوية الأخرى فهي بدعية، كالسماع المجرد، وتلحين القصائد، والتغنّي بها، والتمثيل والمسرحيات، وغيرها مما اعتاد

---

(١٣) أحمد سلام، **نظرات في منهج الإخوان المسلمين: دراسة نقدية إصلاحية**، ط ٢ (الرياض: دار الكوثر، ١٩٩٣)، ص ٤٩.

(١٤) يجد الفقهاء التقليديون في الأصل «ما جرى عليه العمل» الموجود في المذهب المالكي سنداً شرعياً لهذه الطقوس. حول توظيف الفقهاء التقليديين لمفهوم البدعة، انظر: Ali Mirad, *Le Réformisme musulman en Algérie: Essai d'Histoire religieuse et sociale* (Paris: Mouton et Co, 1967), pp. 230-231.

(١٥) أحمد بودهان، «التوجه الديني الملتزم وخصوصياته في المغرب،» **ميثاق الرابطة**، ٧/ ١٢/ ٢٠٠١.

عليه الإسلاميون عند إقامتهم أنشطتهم الدعوية[16]. والخلاصة أنه لا يجوز بحال، اتخاذ وسائل دعوية غير شرعية لا دليل عليها في السنة، ولا سوابق لها عند الصحابة.

وفي العمق، يدل هذا الاختلاف على وجود نوعين من التدين لدى الاتجاهين السلفي والإسلامي، فبينما يلتزم الاتجاه السلفي بأنواع محدّدة من العبادات الحصرية والمستندة إلى مجموعة من الواجبات الدينية، نجد عند الحركات الإسلامية نزعة تديّنية متسامحة إزاء التطويرات التي تطرأ على الصيغ العبادية الأصلية، حتى ولو لم تجد لها سنداً دينياً واضحاً[17].

ومن داخل الاتجاه السلفي نفسه، نجد اختلافاً في درجة الانتصار لصيغ معيّنة من العبادات، فإزاء القول السلفي التقليدي إن الأصل في وسائل الدعوة هو التوقيف، يرى الاتجاه المعتدل خلاف ذلك، إذ يعتبر أن روح العبادة وسرها ليس هو أن يؤديها المسلم على وجه مخصوص، بل هو امتثال أوامر رسول الله والإذعان لشرع الله تعالى[18]، منتقداً بذلك الاتجاه الأول على خلفية أن محاربة البدع وذمها أصبحا بالنسبة إليه أكثر أهمية من التربية على العبادات الصحيحة.. ومنادياً بضرورة التدرّج في الدعوة وعدم الصدع بها، والتوجّه نحو تكوين نخب من شأنها أن تمارس الدعوة على نطاق أوسع. ومن جانبهم يتهم السلفيون التقليديون هذا التيار على خلفية تساهله في نبذ البدع وقبوله بالتعاون مع المبتدعين، فضلاً على إغفال إصلاح عقائد العامة.

٣ ـ أما بالنسبة إلى التيار الجهادي فيقيم سلّماً تفضيلياً بين مختلف العبادات، معتبراً أن الجهاد هو روح العبادة، وأن الإقبال عليه هو الذي يحدّد درجة الانتماء إلى الإسلام، مميّزاً بذلك بين المسلم العادي الذي يؤدي فرائضه التعبّدية، والمؤمن الذي يؤدي عبادة العبادات، وهي الجهاد[19]. وبذلك استطاع

---

(١٦) للتفصيل في هذا الموضوع، انظر: عبد السلام ناصر آل عبد الكريم، «الحجج القوية على أن وسائل الدعوة توقيفية،» <http://www.burjes.com/burjes_books. php>.

(١٧) التمييز بين هذين النمطين من التديّن مستعار من: François-André Isambert, «Analyse des attitudes religieuses,» *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 11, no. 11 (1961), p. 40.

(١٨) عبد الله بن الطاهر، «عيد الفطر،» خطبة جمعة، ملقاة بتاريخ ١ شوال ١٤٢٠هـ/[٨ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠].

(١٩) أبو قتادة، «الجهاد والاجتهاد تأملات في المنهج،» <http://www.altaefa.com/box/aljehad1/ f.htm>.

أقطاب السلفية الجهادية أن يزيدوا من راديكالية الأفكار السلفية التقليدية لكي تصبح سامية ومرغوباً فيها بحماسة، لكونها لا تقف عند التأدية الصحيحة للشعائر اليومية، ولكنها تتعدّى ذلك لتؤهل الفرد للقيام بأعمال أكثر إيمانية تنفّذ ببطولة.

وعلى العموم، يبقى هذا الاختلاف بين التيارات السلفية استثنائياً، إذ ينصرف عموم الخطاب السلفي إلى التشديد في ذمّ البدعة وردّها، يدل على ذلك استخدامه لبعض النعوت في مواجهته المجدّدين في مجال العبادة، ومنها: الابتداع والزندقة والضلال.. ففي جواب للشيخ صالح بن عبد الله الفوزان، أحد الرموز السلفية المعروفة، عن سؤال: أيهما أشد العصاة أم المبتدعة؟ أجاب: «المبتدعة أشد، لأن البدعة أشد من المعصية، والبدعة أحب إلى الشيطان من المعصية لأن العاصي يتوب، أما المبتدع فقليلاً ما يتوب، لأنه يظن أنه على حق، بخلاف العاصي، فإنه يعلم أنه عاصٍ، وأنه مرتكب لمعصية. أما المبتدع، فإنه يرى أنه مطيع، وأنه على طاعة، فلذلك صارت البدعة والعياذ بالله شراً من المعصية، ولذلك يحذر السلف من مجالسة المبتدعة لأنهم يؤثرون على من جالسهم، وخطرهم شديد»[٢٠]، إلا على وجه فيه فائدة شرعية كدعوتهم إلى الإسلام الصحيح، وتوضيح الحق لهم لعلهم يرجعون[٢١].

وبشكل جدّ استثنائي، أجاز بعض العلماء السلفيين مسايرة المبتدعين إذا لحق الشخص ضرر من إظهارها، كالتظاهر بالسدل في الصلاة واللباس الإفرنجي، لكنهم لا يسمحون بذلك عندما يتعلق الأمر بالطقس ـ الفريضة، مثل حلق اللحية أو تهذيبها، مهما بلغ الضرر الناجم عن الالتزام بهذه الطقوس، وذلك تطبيقاً لقاعدة السلفية القائلة: «يجوز اتباع المبتدعة في الأمور التي ليست بواجب، ولا يجوز ذلك في ما هو واجب»[٢٢].

إن اهتمام السلفية بالعبادات والطقوس التي يجب أن يقوم بعكسها سلوك التابع وتطبيقها يعطي للأيديولوجيا السلفية بعداً مستجداً، يجعل منها يوتوبيا

---

(٢٠) صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، **الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة** (الرياض: دار السلف، ١٩٩٧)، ص ٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١١.

(٢٢) ناصر الدين الألباني، **مسايرة الحكام**، تسجيل صوتي، تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة، الشريط الرقم ٥٩١.

مطبقة (Une Utopie pratiqué)[٢٣] ، كما إن امتداد متطلبات المذهب السلفي إلى نواحي السلوك التعبّدي يجعل منه مشروعاً ذا استراتيجية شاملة (Une Stratégie maximaliste) ترمي إلى إصلاح جميع أوجه الحياة الدينية، اعتقادات كانت أو سلوكيات. تحمل السلفية، إذن، تصوراً سلوكياً (Comportementaliste) للحياة الدينية، إذ يتوجب أن تتحول التعاليم السلفية إلى سلوكيات ملموسة، وليس إلى مجرد تعلق عاطفي لا علاقة له بالنصوص المؤسسة، ولا أثر له في السلوك.

٤ ـ وإزاء الواقع العبادي الموجود، تعبّر السلفية عن حركة رفض للتجليات الثقافية والسوسيولوجية للإسلام المحلي لصالح الانتصار للإسلام ـ الدين[٢٤]، فبصفة ضمنية يقول السلفيون إن الإسلام فقد على الأرض نقاءه وصفاءه الأصليين، ليصبح مرتعاً لأنواع من القداسة المحلية التي تستمد مشروعيتها من مجرد التأثر بظروف الزمان والمكان، وليس من المقتضيات الأصلية للإسلام.

وفي مهاجمتهم لما يعتبرونه ممارسات بدعية، يستفيد السلفيون من فقدان الطقوس البدعية المستمر لمشروعيتها الاجتماعية في ظلّ الانقراض المتواصل لأشكال الحياة الاجتماعية التي ولّدتها لتصبح طقوساً ممارسة بحكم العادة ومفتقدة لغائية معينة، اللهم إلا ما تدرّه على بعض منظّميها من خيرات مادية أو رمزية[٢٥]. أما اختلاطها مع بعض النشاطات الدينية الشرعية، فلا يهدف سوى إلى إعطاء ذلك الطقس تبريراً دينياً[٢٦].

يدرك الدعاة السلفيون ما يعوز الطقوس التقليدية من ضعف نظري[٢٧]، أي عدم اندراجها في رؤية متجدّدة تبرّرها في أعين أتباعها، فقد فقدت الممارسة الدينية التقليدية الكثير من قوتها النظرية. ونتيجة لذلك، ما فتئ أتباعها المعاصرون

---

(٢٣) Henri Desroche, *Les Religion de contrebande* (Paris: Repéres, 1974), p. 145.

(٢٤) Olivier Roy, «Le Post islamisme,» *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, nos. 85-86 (1999), pp. 14-15.

(٢٥) طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، ص ٣٤.

(٢٦) على سبيل المثال تحتل الحلقات التي يتداول فيها الخطاب الديني التقليدي مساحة مهمة في ساحة جامع الفنا، لكن الأسانيد الدينية من القرآن والسنّة لا ترد إلا بشكل متقطع لتبرير طلب الصدقة من المتفرجين أو للبرهنة على فعالية الأجوبة المعروضة.

(٢٧) تجدر الإشارة إلى أن ارتباط الطقس بالمعتقدات أو الأساطير غير معمم بالضرورة، كما بيّن كلود ليفي ستروس، فهناك حالات تعمل فيها الطقوس بغضّ النظر عن معتقد يسندها، فهي طقوس تعمل خارج أية معيارية، بمعنى أنها قد تخضع لمظهر خارجي سوسيولوجي أو سيكولوجي أكثر من خضوعها لمبدأ ديني، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧.

يدافعون عنها باعتبارها سلوكيات، مع تجريدها من أي تأسيس عقدي[٢٨].

تعي الأيديولوجيا الوهابية جيداً هذا الغموض. ولذلك، فهي تتبنّى في مواجهته استراتيجية هجومية موزّعة بين ثلاث مراحل: التركيز على هذا الغموض العقدي قصد بيانه في مرحلة أولى، ووضع أتباعه أمام فراغ عقدي في مرحلة ثانية، ثم بث المعتقدات السلفية على شكل إجابات متسقة تشبع الحاجة التي يتركها هذا الفراغ في مرحلة ثالثة[٢٩].

ومن خلال إدانتها للتعبّد للأولياء، ورفضها للزيارات والمواسم والطرق الصوفية، ومختلف المفاهيم المرتبطة بها[٣٠]، تضيف السلفية عنصراً اجتماعياً إلى الطعن في الثقافة التقليدية، فعلاوة على الطعن في الأنظمة الرمزية التي تكوّن المجتمع، فهي تلغي أيضاً التمثلات التي تؤطر المعيش الاجتماعي للناس، لتعيد تشكيلها بما يتوافق مع معتقدها العام، وما ينتج منه من نظرة حول العالم[٣١].

وبغضّ النظر عن التبرير الديني الذي يستند إليه هذا الهجوم على الطقوس البدعية، فإن له آثاراً سوسيولوجية، وهي التقليص من قدر العبادات إلى حدودها الدنيا الذي تتطلبه التعاليم الدينية. ومن ذلك يمكن اعتبار السلفية نزعة عبادية تقشفية وحركة احتجاج على التطويرات المحدثة في مجال العبادة[٣٢]. فالتعظيم الشرعي للعبادة لا يتطلب لدى السلفية سوى التصديق بما أخبر عنه في الشرع، وطاعته في ما أمر، والابتعاد عمّا نهى عنه وزجر. أما المغالاة في ذلك التعظيم، فهو عين البدعة، لأن المطلوب من المكلفين هو الوقوف عند العبادات الواردة في

(٢٨) يحيل أحمد التوفيق في حديثه عن التصوّف المغربي إلى جانب السلوك، يقول: «الصوفية المغربية عبر التاريخ تميزت بالتركيز على جانب السلوك، أي أنها تجنبت كثرة التصريح بـ «الحقائق»، أي المعاني الذوقية التي تثير حفيظة كل الرقباء وتتيح للسياسيين منهم مضايقة أتباع التوجهات الصوفية، باسم الدين والعقيدة. .». انظر حواره في: **التجديد**، ١٩/ ١٢/ ٢٠٠٠.

(٢٩) من ذلك مثلاً اعتبار إكرام الأولياء وبناء القبب على قبورهم والحج إليهم بمثابة حالة تبشيرية وثنية دالة على الشرك بالله، وأن التمسك بهذه الممارسة ليس سوى تمسك بعادة بعيدة عن الممارسة الدينية الشرعية.

(٣٠) يعدّ مفهومي البركة والقداسة من المفاهيم المنتقدة عند السلفيين، بحيث يهاجمون المعاني التي يتخذها في الحس المشترك، فالنسبة إلى البركة، تقول السلفية إنها تكون في الأفعال التي أخبر بها الشارع بأنها مباركة، وليس في ما يعتقد الناس أنه كذلك. وبالنسبة إلى القداسة، وعلى الرغم من أن السلفية تقبل بعض مظاهر التقديس عند بعض الأشخاص الذين وهبهم الله حظوة خاصة (الأولياء)، لكنها تنكر عن الناس تقديس هؤلاء، بحيث تعتبر أن كل ممارسة تؤدي إلى عبادة إنسان حي أو ميت هي ممارسة وثنية.

(٣١) أوليفييه روا، **عولمة الإسلام**، ترجمة لارا معلوف (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣)، ص ٥٥.

(٣٢) لهذا تتهم الصوفية السلفية بتفريغ الإسلام من روحانيته وتركه بنياناً جامداً من الطقوس والصور الشكلية، انظر الافتتاحية، في: **الإشارة**، السنة ٤ (حزيران/ يونيو- تموز/ يوليو ٢٠٠٣).

القرآن والسنّة، وليس الزيادة في مقدارها أو ابتداع عبادات جديدة، لينتهي الأمر بالسلفية إلى وضع مبدأ عام يلخّص منظورها للعبادات، وهو: «اقتصاد في سنة خير من اجتهاد في بدعة»(٣٣).

وبشأن بعض العبادات ذات النزعة الزهدية، فيقع تأكيد شرعيتها دون إعطاء الزهد الذي تنطوي عليه قيمة ذاتية، كما تفعل الاتجاهات الصوفية، فالإعراض عن الملذّات الذي يقتضيه الصيام التطوعي لا يهيىء سوى لكسب الخيرات الأخروية، كما إن الانعزال الوقتي الذي تتضمنه بعض العبادات، مثل الاعتكاف، يعتبر من وسائل التهذيب الشخصي(٣٤). لذلك، تؤكد السلفية أن تطبيق هذه العبادات التطوعية في الحدود الشرعية البحتة، هو الكفيل بإعطائها هذا البعد الديني الشرعي والحيلولة دون أن تكون موضوعاً للتأويلات المنحرفة(٣٥).

وكمثال عن طرق تعامل السلفيين مع بعض العبادات، سنركّز الحديث على موقفهم من الدعاء والذكر والصلاة على النبي (ﷺ)، على خلفية أن هذه العبادات من أكثر الممارسات التعبّدية، وليست تقنيناً، ذلك أن التعاليم الدينية لا تربطها بسلوكيات معينة يجب أن تتمظهر بها، إذ يمكن أن تؤتى هذه العبادات أكلها حتى مع عدم انضباط القائم بها بالواجبات الشرعية الأخرى، وحتى مع عدم التفاني في عبادة الله. وهذه الدرجة من المرونة هي التي تجعلها أكثر العبادات تعرضاً لأن تكون ممارسة بدعية بحسب التصوّر السلفي.

٥ ـ فبداية، وخلافاً لطريقتهم المعتادة في إثبات صحة تصوّراتهم الدينية، وهي البحث عن المقتضيات النصّية التي ترد في المسألة المتحدث بشأنها، يبدأ السلفيون بانتقاد الطرق التي تجرى بها هذه العبادات. فبالنسبة إلى الدعاء، ينتقد

---

(٣٣) الألباني، مسايرة الحكام، شريط صوتي، تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة، الشريط الرقم ٥٩١.

(٣٤) يحرم ابن تيمية الاعتكاف في غير المساجد، وفي المساجد المهجورة، وبالقرب من القبور، ومن البدع القول إن الاعتكاف أربعين يوماً ينطوي على فضل خاص، <http://www.quranway.net/index.aspx?function=item&id=1156>.

(٣٥) يشدّد السلفيون على ضرورة الاستفادة من الرخص الشرعية التي تخفف أو تمنع أداء بعض العبادات الشرعية، كالصلاة في حالة السفر، والصيام في حالة ضعف القوى البدنية والمعنوية وفي أثناء الجهاد. ويقال إن ابن تيمية لم يتمم رمضان في عام ٦٩٩ في أثناء محاصرة التتار لدمشق. ولقد دعم قراره الشخصي على الوضع القانوني للمسافر، انظر: هنري لاووست، **أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ترجمة محمد عبد العظيم علي (القاهرة: دار الدعوة، ١٩٧٩)، ص ٢٨٤.

السلفيون صيغ الدعاء التقليدية، ومن أبرزها الدعاء الجماعي. فقد جرى التقليد على قيام واحد من أفراد الجماعة بالدعاء بما يشاء من صيغ الدعاء المأثورة جهراً مع رفع اليدين تضرعاً، قبل أن يختم بالصلاة والسلام على الرسول (ﷺ) وقراءة الفاتحة، مع مسح الوجه بباطن الكفين تبركاً وتفاؤلاً[٣٦].

وخلافاً لذلك، يعتبر السلفيون أن الدعاء عبادة توقيفية، فلا يجوز الزيادة فيها ولا النقص، فهي قربة إلى الله يجب أن تؤدى كما علّمها الرسول، والوقوف عند ما ورد عليه من صيغ الدعاء وأشكال تأديته (الدعاء الفردي ـ الدعاء بالهمس) أفضل تعبير عن محبته. أما الاستدراك عليه، سواء بالزيادة أو النقصان، فهو من أخطر الأمور، كما ورد في ما صحّ من الحديث.

وبالمثل، تنتقد السلفية الذكر الجماعي أو ما يسمى بـ «الحضرة» في القاموس الصوفي، على أساس أن التغنّي بالذكر أمر مبتدع، وليس من عمل الرسول (ﷺ) أو الصحابة، خصوصاً ما يؤدي إليه هذا الطقس من تقديس لشيوخ الطرق وبيعة لهم، في حين إن «.. البيعة لا تكون إلا لإمام المسلمين وخليفتهم بشروطها التي سيذكرها الإمام مالك في النصوص المرفوعة إلى النبي، فلهذا فما يفعله بعض الدجاجلة الصوفية في الاحتيال على الجهال والغافلين من بيعة بالأوراد، فهو عمل شيطاني لا أصل له في الكتاب والسنة..»[٣٧].

وبالنسبة إلى الصلاة على النبي (ﷺ)، تنتقد السلفية في البداية التعلق بالنبي (ﷺ) القائم على مجرد التعاطف، الذي لا دلالة له في السلوك، ولا أثر له في المظهر. فمجرد التغني بحب النبي (ﷺ) دعاءً أو مدحاً أو صلاة أو مناداة به في الشدائد والنوائب، لا ينهض معياراً عن سنّية الشخص، بل لا بد من الاقتداء به، فكراً ومظهراً. وفي العمق، تريد السلفية عبر هذه الانتقاد قطع الطريق على الممارسات التي من شأنها تقليص مفهوم السنّة إلى الحدود التي يعنى بها مجرد التعلق العاطفي بالنبي (ﷺ) من دون إحياء لمجمل سنّته.

كما تجزم السلفية بعدم شرعية الإتيان بالسيادة عندما يذكر اسم النبي (ﷺ)

---

(٣٦) حول الآراء المجوزة بهذا التقليد، انظر: عبد السلام مسيح، «الفوائد الجامعة في عدة مسائل نافعة، فائدة فقهية حول الدعاء عقب الصلاة ومسح الوجه باليد بعده،» **نشرة الأئمة والخطباء** (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية)، العدد ١١ (٢٠٠٥)، ص ٢١.

(٣٧) محمد بن عبد الرحمن المغراوي، **عقيدة الإمام مالك**، سلسلة العقائد السلفية؛ ٢ (الرياض: مكتبة التراث الإسلامي، [د. ت.])، ص ١٦.

(اللهم صلّ على سيدنا محمد) لأنها مخالفة لما ورد في السنّة، في مخالفة تامة لمن يرى أن ذكر اسم النبي الشريف من غير سيادة مناف للتعظيم الواجب إزاءه، علاوة على ما فيه من إساءة الأدب وقلّة الحياء ما لا يخفى على كل ذي نور[٣٨].

كما تعارض السلفية بشدة كل أنواع الصلاة عن النبي (ﷺ) بغير الصلاة المحمدية (اللهم صلّ على محمد كما صليت. . . إلخ)، وهي الصيغة التي صلىّ بها النبي عن نفسه، وصلى بها صحابته عنه، واضعين في صف البدعة معظم الصيغ التي تفنّن المسلمون في وضعها، والتي تشكّل في مجموعها تراثاً أدبياً ودينياً غنياً ساهمت في تراكمه الطوائف الصوفية على الخصوص. كما يبدع السلفيون كتابة «ص» أو «صلعم» مقرونة باسم النبي، باعتبار أن ذلك ليس صلاة، وإنما هو بتر وتشويه للصلاة عليه (صلى الله عليه وسلم)[٣٩].

وفي ما يتعلق بصيغ المدح النبوي، فينتقده السلفية انتقاداً شديداً على خلفية أنه كان على الدوام مدخلاً إلى العديد من الأوهام والخرافات المضللة المخلّة بالعقيدة الإسلامية، خصوصاً في باب الصفات.

ولما كانت صيغ المدح والدعاء والذكر تجتمع عادة في المتون نفسها، فإن الكتب التي تحتويها تشكّل مراجع خارجة عن الإسلام بالنسبة إلى السلفيين، لما فيها من كفر وشرك وإلحاد، مما تتقزز منه النفوس السليمة لسخافتها ونتانتها[٤٠].

وبغضّ النظر عن المستندات الدينية للمواقف السلفية تجاه الصيغ التي تؤدى بها هذه العبادات، نلاحظ أن مبنى النقد هو ما تؤدي إليه تلك الصيغ من الزيادة في قدر العبادات المتطلبة شرعاً، مما يقود إلى التعوّد على تحويل ما هو مستحب إلى واجب، وإلى اتباع العرف وتقنينه، وغير ذلك مما تعتبره السلفية مخالفة صريحة للشريعة الأصلية وإخلالاً بعقيدة التوحيد.

وبالفعل، فقد أثبتت التجربة أن التجديدات الطارئة على طقوس الإسلام

---

(٣٨) حول مسألة ذكر السيادة مقترنة باسم النبي (ﷺ)، انظر: إدريس كرم، «حكم الإتيان بالسيادة فيما يبتكره الإنسان،» ميثاق الرابطة، السنة ٤، العدد ١٠٣٧ (١٠ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٣)، وانظر أيضاً: إبراهيم أمونن، «السيادة في حق الرسول الكريم وأوجه موافقتها للسنة،» ميثاق الرابطة، السنة ٤ (أيار/مايو ٢٠٠٣).

(٣٩) الحسين آيت سعيد، **دارسة نقدية عن الغناء والمعازف: رد تفصيلي على كتاب القول المنصف في الغناء والمعازف للأستاذ عبد الباري الزمزمي** (الدار البيضاء: مطبعة إيباج، ١٩٩٧)، ص ٨.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٩.

يكون في الغالب بتأثير غلو نزعة الورع (Piétisme) عند الزهاد والصوفية، خاصة في باب الدعاء حيث الزيادة في المقادير الأصلية والتفويج على الأوراد والأحزاب. لذلك، فإن الأصل عند السلفية سدّ الباب بتبديع كل الممارسات التعبدية، صلاة كانت أو دعاء... إلخ، وغيرها من العبادات التي لا تستند إلى دليل شرعي موثوق.

وفي المغرب، يعدّ محمد المنتصر الريسوني من أبرز الأعلام المغاربة السلفيين الذين كتبوا في البدع، فلقد واجه الريسوني البدع بمنهجية تتلخص في التركيز على البدعة، وذكر مصدرها ما أمكن والتحذير منها، ثم بيان حكم الشرع فيها بتقديم الدليل الصحيح من السنّة يفضحها ويرد على ما يؤيدها من نصوص ضعيفة أو موضوعة، وذلك بطرق النقد الحديثي المعروفة، وأحياناً كان يؤيد ذلك بأدلة من أصول الفقه دون الخوض في التفصيلات والأحكام الفقهية وتفريعاتها. وعلى أساس هذه الطريقة، أنتج الريسوني مؤلفات كثيرة نذكر منها: **لا حلق للذكر البدعي في الإسلام**، وكتابه: **وانهارت الطرقية**، وكتابه: **مباحث أصولية وحديثية في مواجهة الفكر البدعي**، وكتابه: **الإسلام والأضرحة**، كما كتب فيها من وجهة نظر فقهية في **حكم الشرع في الصلاة بالمقابر**، و**دلالة الخطاب الشرعي في تحريم مصافحة الرجل والمرأة**، و**وجوب توفير اللحية في الخطاب الشرعي**، و**المسائل** (وهي مجموعة فتاوى في العبادات والمعاملات)، و**دراسات فقهية**، وكتاب: **ما خالفت فيه المالكية السنّة**.

على أن كتاب: **وكل بدعة ضلالة**[41] بأجزائه الثلاثة يظلّ أهم ما كتبه في موضوع البدع، فهو كما يقول: «مدوّنة تحتوي مباحث كثيرة عن ظاهرة الابتداع في جميع المجالات، ودراسة عملت على استقصاء لكل المظاهر البدعية التي تهيمن على آفاق حياتنا»[42].

ويلخص الجدول الرقم (٤ ـ ١) أهم البدع الواردة في هذه الكتب، التي تخصّ العديد من العبادات. كما يوضح أوجه النقد الموجّهة إليها، سواء من طرف الريسوني أو من غيره من السلفيين.

---

(٤١) محمد المنتصر الريسوني، **وكل بدعة ضلالة** (تطوان: مطبعة النور، ١٩٩٨)، ج ٢.

(٤٢) إسماعيل الخطيب، «محمد المنتصر الريسوني الفقه الأصولي المواجه للبدع،» **النور**، السنة ٢٧، العدد ٤١٦ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٠).

الجدول الرقم (٤ ـ ١)
الممارسات التعبدية والأوجه التي تعتبر فيها بدعة عند السلفيين

الطقوس	أنواع البدع	المناط
الصلاة [١]	الجهر بالنية بتحريك اللسان قبل الصلاة ـ الأذان، والإقامة في صلاة العيدين ـ الصلاة ركعتين في سعي الحجاج عند المروة بعد الطواف ـ اتخاذ قبة أو مشهد ولي أو صخرة المسجد الأقصى كقبلة في الصلوات النافلة ـ عدم رفع اليدين إلى الكتفين أو إلى شحمة الأذنين مع كل تكبيرة ـ أداء ركعتين بعد الأذان، اللهم إلا إذا كانت تحية للمسجد في صلاة الجمعة ـ السدل ـ عدم البسملة والتعوّذ في الصلاة ـ عدم رفع اليدين بعد الركوع ـ عدم ترك القدم اليمنى واقفة على الأصابع في أثناء أداء التشهد ـ الاعتقاد بأن كشف الرأس في الصلاة يبطلها ـ عدم القبض بعد الرفع من الركوع ـ عدم قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في أول الفاتحة ـ عدم السبق بالركبتين قبل اليدين عند السجود ـ عدم التسليم مرتين ـ الجلوس للدعاء بعد الصلاة ـ عدم تحية المسجد بدعوى بدء الخطبة ـ القول بعدم جواز صلاة النوافل قبل صلاة المغرب ـ وجوب تلاقي أرجل المصلين ـ الهوي على السجود باليدين عوض الكعبين ـ الجماعة للنافلة . . .	عدم الالتزام بالسنة.
الجنازة [٢]	قراءة سورة يس على المحتضر ـ توجيه الميت نحو القبلة ـ كشف الوجه وتقبيله والبكاء عليه ثلاثة أيام ـ لطم الخدود وشق الجيوب ـ المغالاة في الكفن والزيادة على ثلاثة أثواب ـ وضع المصحف عند رأس المحتضر ـ إشعال الشمعة أو المصباح في مكان الميت ليلة وفاته إلى وقت الصبح ـ قراءة القرآن عند الميت ما دام في الدار ـ تقليم أظافر الميت وحلق عانته ـ وضع القطن في دبره وفمه وأنفه ـ إخراج الصدقة بعد الدفن مباشرة ـ إدخال الميت القبر من جهة رأس القبر ـ تحديد التعزية بثلاثة أيام ـ زيارة قبر الأبوين كل جمعة ـ استئجار من يقرأ القرآن على الميت ـ قراءة الفاتحة بعد الانتهاء من الاجتماع للتعزية في باب المقابر من المدينة ـ التوجّه إلى دار الميت لأجل إقامة صف آخر لتلقي التعازي من طرف المقربين على الخصوص . . . [٣]	الاعتماد على ضعيف الحديث ـ الكراهة ـ عدم الالتزام بالسنة.
الذكر	اعتبار الذكر وحده هو السبيل إلى الله تعالى ـ الذكر الجماعي ـ الادعاء بأن الذكر بالسماع تتلذذ به النفوس وتستريح إليه ـ الالتزام بأنواع معينة من الأذكار (الورد) . . .	ـ الذكر يحتل المرتبة الثالثة في العبادات بعد الصلاة وقراءة القرآن ـ ادعاء وجود اللذة مردود، وهو بمنزلة من يستدل به على إباحة الزنا بما يجد فاعله من اللذة ـ إلهاء القلب عن التفكر في عظمة الخالق والقيام بخدمته [٤].

يتبـــع

تابـــع

الدفن وزيارة المقابر (٥)	تزيين القبور وتغطيتها بالرخام بالنقوش وبناء قباب فوقها ـ إشعال الشمع أو إنشاد الأناشيد أو تلاوة القرآن عليها ـ قراءة سورة يس عند الدفن ـ تلقين الميت الشهادة عند القبر ـ توجيه الميت نحو القبلة ـ وقوف عند وسط الرجل وعند رأس المرأة، في حين إن العكس هو الصحيح . . .	الإخلال بالوحدانية ـ العمل بالضعيف من الحديث ـ عدم الالتزام بالسنّة.
الاعتكاف	الادعاء بتهيئة المسلم لتلقي الوحي الذي هو في الواقع إلهام الشياطين . . .	التمرّن على الجوع والسهر والصمت.
الحج	إفراد الإحرام بصلاة خاصة، التعبير عن نية الإحرام بصوت مرتفع ـ الالتزام بالاغتسال قبل ارتداء الإحرام ـ الطواف حول مقام إبراهيم أو حول قبور الأنبياء والأولياء بالحج ـ الاعتقاد بوجوب الذهاب إلى مساجد منى ومكة والصلاة فيها ـ الطواف حول قبة آدم المقامة على جبل عرفة ـ تطلب السفر على مسجد قباء في المدينة على كل الحجاج . . .	عدم الالتزام بالسنّة.
خطبة الجمعة	تثليث الأذان ـ قراءة حديث الإنصات قبيل خطبة الجمعة ـ ترك تحية المسجد والإمام على المنبر ـ قراءة القرآن بمكبرات الصوت قبل الأذان ـ رفع اليدين عند دعاء الخطيب . . .	عدم الالتزام بالسنة
الحلف	الحلف بالنبي (ﷺ)، والمصحف والولي والشرف والطعام . . .	تقديس اليمين البدعية والشركية.
الصيام	صيام أول جمعة من رجب ـ صيام الخامس عشر من شعبان	عدم التزام بالسنّة.

ملاحظات:

(١) للمزيد انظر: محمد ناصر الدين الألباني، «صفة صلاة النبي،»: <http://www.islamway.com/arabic/images/maktaba/books/sifatsalah/fihris.htm>.

(٢) محمد ناصر الدين الألباني، أحكام الجنائز وبدعها، ط ٤ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦).

(٣) محمد المنتصر الريسوني، «وصية في التزام السنّة من الاحتضار على ما بعد الدفن،» النور، ٢٧/ ١١/ ٢٠٠١.

(٤) محمد المغراوي، الأسباب الحقيقية لحرق إحياء علوم الدين بأمر من خليفة المسلمين ابن تاشفين (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ١٩٩١)، ص ٢٥٨.

(٥) للمزيد انظر: محمد ناصر الدين الألباني، تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد، ط ٤ (بيروت: الكتب الإسلامي، ١٣٩٣هـ/[١٩٧٣م]). انظر أيضاً: محمد بن الأمين الحسني بوخبزة، أربعون حديثاً في النهي عن البناء على القبور والصلاة عليها (الرباط: مطبعة طوب بريس، ٢٠٠١).

الفصل الخامس

تلقين الأيديولوجيا

لقد لاحظ العديد من علماء الاجتماع ما تقوم عليه الطوائف الدينية من كثافة في المعتقدات (Intensité des Croyances)[١]، وعلى عكس ما قد يبدو لأول وهلة، فهذه المعتقدات ليست مجانية أو منعزلة، بل لها صلة كبيرة بالقيم الاجتماعية المسيطرة تتنافس معها على المستوى الأيديولوجي، وتسعى من خلالها إلى كسب الأنصار وتجنيد المريدين عبر أساليب مختلفة من أساليب تلقين الأيديولوجيا.

إن المصطلح الديني المستخدم لوصف المجهود المبذول لتلقين الأيديولوجيا السلفية هو الدعوة، وهي عند الحركات السلفية عمل نضالي وسيلته الأساسية الوعظ الديني البعيد كل البعد عن الإعداد والتأهيل السياسيين. وهو عمل دائم ومستمر، فالطائفة الدينية لا تقبل فتور معتقداتها (La Secte n'admet pas la tiédeur)[٢]، ولذلك تجد نفسه مدعوة إلى بذل مجهود متواصل لبثّ أفكارها عن طريق تلقينها. يقول المغراوي: «نشر السنّة والدفاع عنها أمر حتمي لا مناص منه، والمتأخر عنها إثم وذنب وتأخر، تماماً كالمتأخر عن الجهاد في سبيل الله... ونشر السنّة وعلومها هو نيابة عن النبي وأصحابه»[٣].

وعلى رغم أن العمل الذي يرمي إلى تلقين الأيديولوجيا لا يقتصر على وسيلة دون أخرى عند الحركات السلفية، فإننا سنركّز على أبرز وسيلتين يتمّ بهما هذا

---

(١) Françoise Champion et Martine Cohen, «Les Sociologues et les problèmes des dites sects,» *Archives des sciences sociales des religions*, no. 96 (octobre- decembre 1996), p. 15.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٣) محمد بن عبد الرحمن المغراوي، **عقيدة الإمام مالك**، سلسلة العقائد السلفية؛ ٢ (الرياض: مكتبة التراث الإسلامي، [د. ت.])، ص ٤٩.

التلقين عند الحركات السلفية محل الدراسة، وهي الدروس الدينية (المبحث الأول)، والتماهي البيني (المبحث الثاني).

أولاً: الدروس الدينية

بواسطة الدروس الدينية تتم عملية تلقين الأيديولوجيا عبر مراحل متعددة يراعى فيها نوعية نظام القيم المحيط بسوق التعبئة، وأقدمية التابع بالنسبة إلى الطائفة الدينية. وهكذا، وكما هو الشأن بالنسبة إلى كل تعبئة أيديولوجية، فإن عملية التلقين المذهبي التي تتم عبر هذه الدروس تمر بثلاث مراحل أساسية:

- مرحلة الإنتاج (Production).
- مرحلة الترسيخ (Inculcation).
- مرحلة إعادة الإنتاج (Reproduction).

١ ـ مرحلة الإنتاج

تضع جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة على عاتقها مهام عديدة تعبئ لها دور القرآن التابعة لها، وهي:

- خدمة القرآن وتعميمه في كل صفوف الأمة، لا فرق بين صغير وكبير، أو بين غني وفقير.

- ربط الأمة بكتاب الله وسنّة الرسول قدر الإمكان.

- الرجوع بالأمة إلى عهد سلفها الصالح في قراءة القرآن مجوّداً مرتلاً، ومحاربة كل ما يخالف ذلك.

- العناية بمتون التجويد بالطريق التربوي المتسلسل من الأدنى إلى الأعلى، أو من الأصغر إلى الأكبر.

- العناية بحلقات القرآن وتفويجها على الأعمار[٤].

يتضح، إذن، أن المهمة الأولى لدور القرآن هي تحفيظ كتاب الله، وذلك عن طريق أسلوب الحلقات، التي تتفرع إلى حلقات الحفظ التي يقرأ فيها القرآن

(٤) انظر: وثيقة أهدافنا ضمن ملاحق هذا الكتاب.

ويستظهر، وحلقات الإقراء، وفيها يتدرب الأتباع على التجويد على يد شيخ الحلقة(٥)، ثم حلقات المتون، وتلقن فيها قواعد التجويد المصاغة في شكل نظم ليسهل حفظها، بالإضافة إلى كتاب **الأربعين نووية**، وهي مجموعة من الأحاديث الأكثر توظيفاً للدلالة على رجحان المذهب السلفي.

في دور القرآن التابعة لجمعية الدعوة يدرس القرآن بطريقة فردية، حيث تتكون الحلقة من حوالى عشرين طالباً يتوسطهم الشيخ الذي يقوم بتحديد مقدار معيّن من الآيات لجميع طلاب الحلقة يتم تلاوته من قبله على الطلاب أولاً(٦)، ثم تلاوته من قبلهم عليه ثانياً قراءة فردية(٧)، ثم يكلّفون بحفظه، ليتم التسميع لهم من قبل المدرّس في ما بعد.

ويعتبر تفويج الطلبة بحسب الحلقات والعمر والقدر المحفوظ نوعاً من التوزيع العقلاني يساعد عليه اتساع مساحة دور القرآن، خلافاً للمدرسة القرآنية المغربية التي تحتوي على مستويات متعددة يلقن لها القرآن في حجرة واحدة، على الرغم من تفاوت الطلبة أعماراً وذكاء واستيعاباً وحفظاً.

الملاحظ عدم اهتمام شيوخ دور القرآن بالرسم القرآني، بخلاف ما عرفت به المدارس العتيقة من المحافظة الكبيرة على رسم الكلمة القرآنية وضبطها على ما كانت عليه في المصحف العثماني، إلى حدّ أنهم وضعوا نصوصاً ومنظومات تساعد على تحفيظ هذا الرسم، فكان الطالب لا يعدّ شيخاً، ولا يعتدّ بعلمه إلا إذا أصبح ضابطاً لرسم القرآن يكتبه على لوحه كما هو، ويصحّحه لغيره كما هو في المصحف الشريف(٨).

---

(٥) يعتبر السلفيون أن التجويد فرض وأن منكره كافر، كما إن منهم من أبطل صلاة منكر التجويد. مقتطف من كلمة ألقاها داعية سلفي عند تنظيم حفل الإفطار الجماعي في دار القرآن المسيرة بتاريخ ١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٢.

(٦) تسمّى الأجزاء المقروءة في عرف المدارس الدينية بالأنصبة.

(٧) يعارض السلفيون بشدة القراءة الجماعية للقرآن، حيث تتم القراءة بالجمع وفق القواعد القرائية اللغوية والمنطقية والإيقاعية؛ يقول تقي الدين الهلالي: «لكن الاجتماع لقراءة القرآن الموافقة لسنّة النبي صلى الله عليه وسلم وعمل السلف الصالح أن يقرأ أحد القوم والباقون يسمعون، ومن عرض له شك في معنى الآية استوقف القارئ، وتكلم من يحسن الكلام في تفسيرها حتى ينجلي تفسيرها، ويتضح للحاضرين، ثم يستأنف القارئ القراءة. هكذا كان الأمر في زمان النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا في جميع البلاد الإسلامية ما عدا بلاد المغرب في العصر الأخير، فقد وضع لهم أحد المغاربة ويسمى عبد الله الهبطي وَقْفاً محدثاً ليتمكنوا به من قراءة القرآن جماعة بنغمة واحدة، فنشأ عن ذلك بدعة القراءة جماعة بأصوات مجتمعة على نغمة واحدة، وهي بدعة قبيحة تشتمل على مفاسد كثيرة..»، انظر: نصّ الفتوى المنشور على الإنترنت في موقع المغني: <http://www.almorni.com>.

(٨) أحمد البوشيخي، «المناهج التعليمية المعتمدة بالمدارس القرآنية،» مداخلة ألقيت على هامش الندوة =

ومن خلال فضاء القراءة، وتوزيع الأتباع، والإجراءات التي تتيح للفرد الكلام، والكيفية التي يتموضع فيها المتلقّون، يمكن اعتبار الحلقة شبكة تواصل[9] متمحورة حول الشيخ، بحيث يظل التواصل عمودياً، والتدريس تلقينياً، إذ تمر جميع التدخلات والمعلومات من خلاله.

ويظهر تلقين الأيديولوجيا جلياً من خلال الدمج بين مرحلتي الاستئناس والاكتساب، أي عندما ينتقل الشيخ إلى استخلاص الغايات الأخلاقية والسلوكية التي تتضمنها الآيات والسور[10]. أما محصّلة التلقين، فتختبر بعد الشرح المبسّط لها، وعندما يطلب الشيخ التابع التذكير بالدرس السابق[11]. ففي الوقت الذي ينتج فيه الدرس التلقيني الاستعدادات النفسية والذهنية، ويعبئ القدرات لاستبطان العقيدة، يكون شرح الشيخ بمثابة منبهات بسيطة تهدف إلى تحقيق تغيّر في السلوك أو إنتاج مواقف معيّنة تشكّل في مجموعها إنجازات (Performances) تختلف من متلق إلى آخر، وتعكس درجة التعبئة لدى الأفراد[12].

وعلى العموم، فإن العلاقة التربوية داخل دور القرآن تندرج ضمن النموذج التربوي التقليدي، وذلك من خلال مركزية الشيخ وامتلاكه لسلطة شبه مطلقة، تجعل منه مصدراً للمعرفة. أما المتلقي، فهو مجرد ناقل سلبي يتلقى المعرفة وتمارس عليه سلطة المدرّس، كما تمر التفاعلات في اتجاه وحيد من الشيخ نحو الأتباع[13]، ويتجلّى ذلك من مظاهر عديدة: الصمت الذي يسود داخل قاعة الدرس، وطاعة الشيخ التامة، واحترام القواعد الموضوعة من طرف الإدارة، مما يؤدي إلى افتقاد الدروس الحيوية والتبادلية، تعزّزها وحدة الخلفية المذهبية للشيخ

= العلمية التي أقيمت في الصويرة في ١٠ ـ ١١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥ تحت عنوان: «المدارس القرآنية بإقليم الصويرة بين الأمس واليوم»، تنظيم المندوبية الجهوية للشؤون الإسلامية، جهة مراكش، تانسيفت الحوز.

(٩) حول ما تعنيه شبكة التواصل داخل حقل التربية، انظر: عبد اللطيف الفارابي [وآخرون]، معجم علوم التربية (مصطلحات البيداغوجيا والديداكتيك)، سلسلة علوم التربية (الدار البيضاء: دار الخطابي للطباعة والنشر، ١٩٩٤)، ص ٢٨٧.

(١٠) يغيب شرح المحفوظ من القرآن في التقليد المعمول به في المدارس القرآنية المغربية، التي كانت تكتفي بتحفيظ القرآن ابتداء بمرحلة التهجي حتى مرحلة المحاكاة، ومرحلة بدء الاعتماد على النفس الجزئي، والاعتماد الكلي في مرحلة الإملاء والاستماع.

(١١) في حالة استظهار مضمون الدرس السابق يشيد المدرّس بمجهود الطلبة، وفي حالة العكس فإنه يذكّرهم بأن من صفات السلف وتابعيهم الحرص على حفظ المعاني الصحيحة للدروس في الذاكرة، وأن عليهم الاتصاف بهذه الخصلة.

(١٢) الفارابي [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

والطلبة. وفي المقابل، تنجح هذه الوحدة عملية التواصل التي تجري بين الطرفين بحيث يتمكن الأتباع من استيعاب الدروس بسهولة.

لتقييم فائدة هذه الطريقة في التدريس، قمنا باستجواب العديد من الأتباع، الذين لاحظوا ما للطريقة الجماعية من فوائد على مستوى سهولة حفظ المقاطع المقترحة، نظراً إلى تكرارها عليهم مراراً، ثم سهولة استخدام وسائل الإيضاح، ومنها الكتابة على السبورة، وذلك لتوضيح بعض الأحكام أو للتنبيه إلى بعض الأخطاء.

أما بالنسبة إلى رأي الشيوخ، فقد سجلوا ما توفره هذه الطريقة من قدرة على متابعة الطلاب، أداء وحفظاً وسلوكاً، ثم تسهيل مهمتهم في الإشراف على الحلقة، وملاحظة ما يدور فيها، ورفع تقرير بذلك إلى إدارة الجمعية.

وقد خصصت لفترة المراجعة الأوقات التالية:

أ ـ وقت السحر، أي قبل الفجر.

ب ـ بعد صلاة الفجر إلى طلوع الشمس.

ج ـ القراءة من المحفوظ وفق ترتيب معيّن في الصلوات المفروضة والنافلة.

د ـ بين الأذان وإقامة الصلوات الخمس.

هـ ـ بين المغرب والعشاء.

تستغرق عملية الحفظ، إذن، جميع أوقات الأتباع، مما يؤدي إلى ارتفاع حظوظ نجاح عملية التعبئة، وذلك لأن الشخص يكون معزولاً عن المجتمع، ودون أي أفق مرجعي، حين يطرح عليه ذلك الخطاب التعبوي.

يتعرّض هذا النظام التدريسي في دور القرآن لاضطرابات كثيرة، ذلك أن انشغال الشيوخ بأنشطتهم المهنية لا يمكنهم من احترام أوقات التدريس، كما يؤثر كذلك في وتيرة تتبع الأتباع لمختلف المتون التي يتلقونها. أضف إلى ذلك غياب مراقبة جدّية من طرف المشرفين على الدار، إذ ليس هناك تسجيل للطلاب ولا إحصاء لهم، سواء في أثناء انعقاد الحلقة أو في فترة المراجعة، ممّا يبيّن ضعف التأطير المؤسسي والإداري داخل هذه الدور.

إن ما يميّز هذه الممارسة التلقينية في دور القرآن هو أن عملية الحفظ تتمّ بتوازٍ مع تلقين دروس قواعد القرآن وقواعد التجويد، فما إن يتم التابع حفظه لأجزاء معيّنة من القرآن، حتى يصبح قارئاً متمكناً ومجوداً في الوقت نفسه، وفي

ذلك اختلاف واضح مع أسلوب حفظ القرآن في المدارس العتيقة، حيث يعتمد التلقين أسلوب القراءة الجماعية الصاخبة[١٤]، إذ يستعين الطلبة في عملية الحفظ برفع أصوات بعضهم تداخلاً في القراءة يستحيل معه تمييز صوت بذاته سوى عندما يتقدم الطالب لاستعراض ما حفظه أمام الشيخ. وعلى عكس الممارسة في دور القرآن، وبفعل غياب دروس في التجويد، لا يتمكن الطالب من قواعد القراءة إلا عن طريق التدرّب من خلال القراءة الجماعية عند قراءة الحزب. ويزيد اعتناء دور القرآن بالتجويد من الاستحسان الذي تلاقيه عند العامة، إذ تحوّل تجويد القرآن إلى طقس يتزايد الطلب عليه في المناسبات، وبدأ يزيح الطريقة التقليدية (القراءة الجماعية) من هذا المجال.

وتكفل طريقة التلقين هاته التمييز بين الطلبة وتأكيد تفرّدهم في حال إتقانهم للتجويد، مما يخوّل لهم كسب مكانة اعتبارية، من أهم مظاهرها إمامة الصلاة التي تقام داخل دار القرآن، علاوة على تفوّقهم في العديد من مسابقات تجويد القرآن الكريم التي تقام على المستوى الجهوي والوطني والدولي، وانتدابهم لإمامة صلاة التراويح في غير واحد من مساجد مراكش.

بالنسبة إلى الدروس الخاصة التي يستفيد منها طلبة دور القرآن، تختلف المواد المدرّسة فيها والتوزيع الزمني الذي ينظّمها بين دار وأخرى. وعلى العموم، تقدّم هذه الدروس مباشرة بعد نهاية صلاة العشاء، وتلقّن فيها دروس العقيدة والتجويد والفقه، ويتم فيها شرح ما اكتنف المتون المحفوظة من لبس وغموض، وما علق بها من تفسيرات خاطئة، أو ما استجد من مخالفات لها في الممارسة.

أما الدروس العامة، فلها نكهة خاصة، ذلك أن تنشيطها من طرف زعامات الحركة يجرّ معه جمهور غفير ومتحمّس، إذ لا يقتصر الأمر عندئذ على المريدين التابعين لدار القرآن التي يقام فيها الدرس، وإنما يحجّ إليها تابعو دور القرآن الأخرى، إضافة إلى العموم[١٥].

في الواقع، يمكن تفسير هذا الإقبال بعاملين أساسيين: فمن جهة، تحمل مواضيع الدروس مضموناً عقائدياً يتناسب مع الحسّ العفوي للمستمعين أياً كان مستواهم الثقافي، كما يتناسب، من جهة أخرى مع حسّهم العملي، خصوصاً

---

(١٤) ومثل ذلك القراءة المسماة «تحزابت»، وهي لهجة قرائية منتشرة في ناحية سوس.

(١٥) للدروس العامة دور أكبر في الاستقطاب، حيث صرح ثلث المستجوبين أنهم أعجبوا بالشيخ زهرات وداوموا الحضور على دروسه قبل الالتزام بحضور الحلقات القرآنية.

دروس كل من المغراوي زعيم الحركة، والشيخ زهرات الشيخ الأكبر سناً في الجمعية، حيث يتميز خطاب المغراوي بقدر كبير من الشعبوية، من خلال استعمال اللغة الدارجة، والألفاظ العامية، والتبسيط المبالغ فيه لمواضيع الدروس، ومن خلال الأمثلة التي يستعملها للدلالة على صحة أفكاره ورجحانها، وأيضاً من خلال توظيفه للموروث الشعبي الديني بغرض نقده والنيل منه والاستهزاء به، بحيث لا يمرّ درس من دروسه إلا وقد احتوى على أوصاف غاية في القدح للممارسات الدينية المعيشة، كما يتميّز الخطاب الحامل لهذه الدروس باستعماله اللغة الدارجة.

ويتلقى هذا الخطاب استحساناً من طرف الجمهور المتتبع الذي يتجاوب معه عن طريق الابتسام والضحك والابتهاج، يدلّ على ذلك التعليقات التي يتبادلها الأتباع بعد انتهاء الدرس، ولا يعبّر ذلك الاستحسان بالضرورة عن فهم الموضوع وتحقق المعرفة العميقة بعناصره، بقدر ما يدل على انسجام ما حمله الدرس من مواقف وتعليقات وأحكام مع عقيدة المتلقين وآرائهم المعيارية، بحيث لا يكاد المضمون العام للدرس أو محوره الأساسي، يتردّد على الألسنة في أثناء تبادل هذه التعليقات، لكن هذا المضمون يخرج في ما بعد مسجلاً في شريط مسموع بعد أن يزيل المونتاج كل الزوائد.

وللشيخ زهرات، طريقة أخرى أكثر إثارة، وتتجلى في شرح مضامين كتاب لأحد الأعلام السلفيين، بعد أن يقوم أحد الأتباع بسرد الأجزاء موضوع الشرح، لينهي الشيخ درسه بالتذكير بأحد مبادئ المذهب السلفي التي لها صلة بموضوع الدرس، لكن ما يمتاز به الشيخ زهرات هو استخدامه اللغة الدارجة[١٦]، وكذا توظيفه للأمثال الشعبية، ومزاوجته بين بثّ المذهبية والإحالة على أمثلة من الواقع المعيش بشكل يضمن الفعالية المطلوبة لعملية التعبئة.

وبالعكس من ذلك، يسبب الاطراد في استعمال اللغة الفقهية عند الشيخ الدراري نفوراً للجمهور، إذ لا يكاد يتجاوز الحضور ٢٠ شخصاً، وتتخلل الدرس استطرادات كثيرة في تحقيق الحديث وإخراجه (لنا مع هذا الحديث وقفات)، كما تكثر الإحالات إلى المراجع والمصادر المشيرة إلى رواة الأحاديث ومراتبهم في الرواية.

بالنسبة إلى تقييم مردودية الطالب، فيتم بالنسبة إلى حفظ القرآن داخل الحلقة نفسها من خلال استعراض المتون المحفوظة على الشيخ، كما تقام بين الفينة

---

(١٦) أما الدروس باللغة الأمازيغية فيتم تسجيلها بصوت الشيخ أبو هاجر وبيعها للعموم.

والأخرى مسابقات استظهار القرآن وتجويده بين الأتباع بعد تقسيمهم إلى مجموعات يراعى في تحديدها الدار التي ينتمي إليها الطالب وسنّه، والقدر الذي يحفظه من القرآن ومن بقية المتون الحديثية. أما بالنسبة إلى الدروس الخاصة، فتقام امتحانات سنوية، يتطوع لاجتيازها من أراد من الأشخاص الذين يتابعونها على مدار السنة، وبذلك تعتبر الدراسة في دور القرآن غير نظامية، مهمتها هو تلقين القرآن ومتون القراءة والتجويد لمن يرغب في ذلك خارج المؤسسات التربوية الرسمية.

لقد كشفت لنا المداومة على حضور دروس القرآن عن خاصية يتميز بها أسلوب التلقين داخل دور القرآن، فبخلاف تقنية الحفظ التي تعتبر أسلوباً مميزاً لتلقين مختلف فروع المعرفة الدينية التي تدرّس في المدارس الدينية العتيقة، لا تشدّد دور القرآن على هذه التقنية سوى لحفظ القرآن وبعض المتون الحديثة ومبادئ العقيدة السلفية المدوّنة في متون خاصة، لكن حفظ القرآن لا يعتبر نقطة بداية لاكتساب المعرفة الدينية على نحو ما جرى عليه التقليد المغربي، ذلك أن نسبة كبيرة من الأتباع تكتفي بحفظ رصيد من القرآن والنصوص الأساسية، بحيث يبقى التركيز شديداً على المتون العائدية بشكل يستهدف استبطان المبتدئين لأساسيات المذهب السلفي، والانطلاق منها لفهم النصوص الأساسية، قرآنا كانت أو سنّة، في انتظار امتلاك أدوات الحجاج بها مع حاملي المذهبيات الأخرى.

ويعي زعماء التيارات السلفية ما يترتب على أسلوب التلقين في المدارس العتيقة من صعوبات في توصيل المعرفة الدينية إلى أتباعها، فعلاوة على انتقادهم لمرجعية هذا التعليم وروحه، فإنهم يعيبون اعتماده على حشو الذاكرة بمتون أصولية أشبه بالطلاسم من حيث مضمونها العصي على الفهم وانعدام الشرح الصريح لما يحفظ من نصوص، بالإضافة إلى اعتماده على مجرد الحفظ الذي يؤدي إلى تدجين الفكر وتبلّد الذاكرة، وكثيراً ما يستعرض شيوخ دور القرآن هذه النقائص في حالة استقبالهم لطلبة المدارس القرآنية العتيقة، بحيث يتم إشعار هؤلاء بأنهم أمام أسلوب تعليمي مختلف يعي المقروء أولاً مع الترغيب في حفظه بعد ذلك، وأن ما يحمله الطالب الجديد الوافد إلى دور القرآن أو إلى المعاهد السلفية من معارف دينية، لا يعتبر رأسمالاً ثقافياً يمكن أن يكون ذا حظوة في وسطه الجديد، وإن كان يعطيه نوعاً من الامتياز على زملائه.

إن انتقاد منهجية التدريس السلفية للحفظ كطريقة وحيدة في اكتساب المعارف الدينية، لا يعني البتة أننا أمام نزعة عقلانية تطبع التعليم الديني داخل دور القرآن، ذلك أن الشرح المستفيض للمقروء بما يرافقها من نزعة نقدية ليست

مطلوبة لذاتها، فليس مسموحاً بالشرح على غير المعنى الذي تضعه المذهبية السلفية، وإلا اعتبر ذلك الشرح مساساً بحرمة فهم السلف للقرآن، كما لا يجوز السير بالنقد إلى حدوده النطقية، بل إنه يمارس بحسب المذهبية السلفية وعلى مقاسها، مما يعني أن هذا الأسلوب التلقيني لا يؤول في نهاية المطاف سوى إلى تدعيم الإيمان بالمقولات الثابتة للعقيدة السلفية.

وتتمحور المعرفة الدينية المعطاة بواسطة هذا الأسلوب حول بعض التعاليم الدينية البسيطة من حيث المحتوى: القوية من حيث درجة الإقناع، والسهلة من حيث مؤهلات الولوج إليها، إذ لا تحتاج سوى إلى إتقان اللغة، ولا تتضمن أي تحليل اجتماعي أو نقاش فلسفي، بحيث ينتهي المطاف بالتابع إلى توهّم امتلاك جوهر المعرفة. وفي الجدولين الرقمين (٥ ـ ١) و (٥ ـ ٢) طريقة تنظيم الدراسة في إحدى دور القرآن التابعة لجمعية الدعوة، والتي كنا نتردّد عليها مراراً:

الجدول الرقم (٥ ـ ١)

طريقة تنظيم الدراسة في إحدى دور القرآن التابعة لجمعية الدعوة (فئة الصغار)

التوقيت / الأيام	٨:٣٠/ ١٠:٣٠	١٠:٥٠/ ١١/٢٠	١١:٢٠/ ١١:٤٠	١١:٤٠/ ١٢:٠٠	٦:٣٠/ ٧:٥٥	٧:٥٥/ ٨:١٥	صلاة العشاء/ ٨:١٠
السبت						الرياضيات أو الحروف الهجائية/ مراجعة	
الأحد	حفظ القرآن						حفظ الأصول الثلاثة
الاثنين		الحروف الهجائية		صفة الصلاة	حفظ القرآن		
الثلاثاء			الرياضيات				
الأربعاء							
الخميس							

فعلاوة على تحفيظ القرآن، يهدف النشاط التعليمي الموجه نحو الأطفال إلى تلقين الأيديولوجيا من خلال حفظهم لكتاب **الأصول الثلاثة** لمحمد بن عبد الوهاب، الذي يقومون باستظهاره في المناسبات التي تقيمها جمعية الدعوة، ولا يتبع عملية الحفظ هذه أي شرح، إذ لا يتمتع الأتباع في هذه السنّ المبكرة

بمقدرات إدراكية كافية لاستيعاب النظرة المجرّدة لفكرة الله التي تحملها الأيديولوجيا السلفية، بحيث يكتفي الشيوخ بتحفيظ الأطفال هذه الخصوصيات في انتظار أن تنضج مؤهلاتهم العقلية والانفعالية التي تمكّنهم من تمثل فكرة الله على نحو ما تتصورها العقيدة السلفية[١٧].

الجدول الرقم (٥ ـ ٢)
طريقة تنظيم الدراسة في إحدى دور القرآن التابعة لجمعية الدعوة (فئة الكبار)

التوقيت / الأيام	الصبح/ الظهر	العصر/ ٦:٣٠	٨:٣٠/ ٦:٣٠	٨:٣٠/ ٩:٣٠
السبت	حفظ القرآن	حفظ القرآن أو الخزانة	حفظ القرآن في الحلقات	١ ـ درس عام
الأحد				٢ ـ درس عام
الاثنين				٣ ـ العقيدة
الثلاثاء				٤ ـ الفقه
الأربعاء				٥ ـ النحو
الخميس				٦ ـ التجويد

ويظهر من الجدول الرقم (٥ ـ ٢) أن دور القرآن تعتبر نوعاً من التعليم التعويضي غير النظامي، الذي يوفّر فرص التعليم لفئات من كل الأعمار: الأطفال في سنّ الدراسة الذين لم يلتحقوا بالمدرسة، ثم الشباب والكبار الذين حرموا من فرص التعليم النظامي لسبب أو لآخر، بحيث يتوفر لهؤلاء تعليم أساسي مشتمل على القراءة والكتابة والحساب، علاوة على حفظ القرآن وتجويده.

أما بالنسبة إلى أسلوب التدريس في جمعية الحافظ بن عبد البر، فيختلف اختلافاً كبيراً عن نظيره في جمعية الدعوة، بحيث تغيب حلقات حفظ القرآن في الجمعية، ذلك أن الجمعية لا تقبل سوى حفظ القرآن من خريجي دور القرآن والمدارس العتيقة والمعاهد الدينية المنتشرة على الصعيد الوطني[١٨].

وبالإضافة إلى الدروس الخاصة بالأتباع القاطنين في مقرّ الجمعية،

---

(١٧) حميد لشهب، الطفل والله: الأسس النفسية لظهور وتطور فكرة الله عند الطفل (القنيطرة: البوكيلي للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، ص ١٩.

(١٨) بشكل استثنائي تسمح جمعية الحافظ لغير حفظة القرآن بالالتحاق بالسنة الأولى من المعهد التابع لها شريطة إكمالهم حفظ القرآن موازاة مع دراستهم في المعهد.

تنظّم جمعية الحافظ ابن عبد البر أنشطة علمية وتربوية، هي:

أ ـ دروس عامة للرجال في التفسير، والعقيدة، والفقه، والسيرة، تلقى في مقر الجمعية أيام الجمعة والسبت والأحد في فترة بين العشاءين.

ب ـ دروس خاصة بالنساء طيلة أيام الأسبوع في السيرة والفقه والتجويد ومحو الأمية.

ج ـ دروس خاصة للأطفال لحفظ القرآن الكريم وتجويده، وتلقين دروس في العقيدة والأخلاق.

وبشكل عام، تلقّن في مرحلة الإنتاج أساسيات الأيديولوجيا السلفية، ففيها يتمّ بثّ المعتقد الديني، بطريق تراعي حداثة الملتحقين وحداثة المعتقدات بالنسبة إليهم، وبشكل يحترم قدراتهم الإدراكية البسيطة. لذلك يعتمد في التلقين في هذه المرحلة على بعض المراجع الأساسية، وهي بالتحديد: **كتاب التوحيد والأصول الثلاثة والقواعد الأربع**، وكلها كتب لمحمد بن عبد الوهاب، **والأربعون نووية** للإمام النووي، **والعقيدة الواسطية**، وهذه الأخيرة عبارة عن نظم لابن تيمية، بسيط الأسلوب، سهل الحفظ، سلس اللغة، وبعيد عن الغموض والتعقيد اللذين يطبعان المنظومة العقائدية الأشعرية المسماة **المرشد المعين على الضروري من علوم الدين** لابن عاشر. وهو المرجع الذي يحال عليه في تلقين علم الأصول الإسلامي في المدارس العتيقة والمعاهد الدينية في المغرب، والمنظومة مليئة بالجدل الكلامي لكونها تقيم العقيدة على مسائل ذهنية ومعارف فكرية ومقدمات فلسفية وأقيسة منطقية يعسر فهمها على المتخصّص، فما بالك بالتابع المبتدئ؟

وفي مقابل بساطة المتون الديني، ثمة عنف رمزي يتّسم به شرح الشيوخ لهذه المتون، عبر الأمثلة التي تعطى في كل مرة يُراد فيها شرح المقولة الواردة في المتن المعتمد كموضوع للدرس، إذ يقع التشديد على بساطة المقولات العقائدية السلفية، وما تتسم به من صفاء وملاءمة للفطرة، في مقابل تعقيد «المعتقدات المنحرفة وضلالها وما ينتج عنها من ممارسات كفرية».

إن لشرح الشيوخ للعقيدة السلفية وظيفة اتصالية (Fonction phatique)، فلا يبارح الشيخ دار القرآن إلا وقد تأكد من أن المتلقي قد أعطى المدلول نفسه لعناصر الدرس الملقى[١٩]. وفعلاً، فكثير ما تجيء تعليقات الأتباع عند نهاية

(١٩) حول مفهوم الوظيفة الاتصالية في حقل التربية، انظر: الفارابي [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ١٤٨.

الدرس مسجلة لميزات العقيدة السلفية على ما عداها من عقائد دينية، مما يبيّن نجاح عملية التعبئة.

٢ ـ مرحلة الترسيخ

يعتبر الترسيخ مرحلة مهمة في صيرورة البث الأيديولوجي، بحيث ينتقل التلقين إلى مرحلة متقدمة تستهدف تركيز المعتقد، بشكل يمكّن الأتباع من امتلاك جهاز تشفير يعطيه حصانة ضد كل ما يمكن أن يحصل للأيديولوجيا من تشويش بسبب التناقضات المنطقية والعملية التي تحملها. وبالنسبة إلى الحركات السلفية، يتعلق الأمر بالانتقال بالدعوة من مرحلة الوعظ الديني إلى مرحلة التعليم والتعلّم الذي يتم في المعاهد التابعة للجمعيات السلفية.

تتمثل المعاهد السلفية، كما هو الشأن بالنسبة إلى دور القرآن، في مؤسسات تربوية غير خاضعة للسيطرة المؤسساتية. أما الفكرة الأساسية التي قامت لأجلها هذه المعاهد، فهي مراعاة التكامل الضروري في تكوين داعية المستقبل، فعلى عكس دور القرآن التي تقتصر على تلقين نوع واحد من العلوم (العقيدة)، يروم القيّمون على هذه المعاهد تحقيق التكامل المنهجي الذي يتجلّى في تطعيم المعارف العقائدية بتدريس العلوم الأخرى، كالتفسير والأصول والفقه والحديث واللغة والنحو. . . ومن ناحية منهجية التدريس، تعتبر المعاهد تطويراً لأسلوب الحلقات، بحيث يتم الانتقال من منهجية تواصلية عمودية يلقي فيها الشيخ المعلومات إلى أتباع يستمعون، إلى منهجية أفقية تتاح فيها الفرصة للطلبة من أجل التعبير والتعقيب والاستفسار. وذلك ما تترجمه الأهداف التي رسمت للمعهد العلمي التابع لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة، وهي:

أ ـ إيجاد مؤسسة علمية تحتوي على المنهج متكامل في الشريعة واللغة والعلوم الحديثة.

ب ـ تكوين الدعاة الذين يحملون المنهج السلفي بجدارة واستحقاق.

ج ـ تكوين العلماء المؤهلين للفتوى والتوجيه للأمة بالحجة والدليل، ولا يفتونها بالرأي الكاسد والقياس الفاسد.

د ـ محاربة الميوعة بكل صورها من تساهل في الاختلاط واللباس الغربي الوافد من بلاد اليهود والنصارى.

هـ ـ إعداد الداعية المخلص الصادق الذي لا يبيع دينه بعرض قليل من الدنيا.

و ـ إعداد الداعية عن طريق تعلّم العلم الشرعي، لأن حفظ النصوص فقط دون فقه معانيها لا يؤهل للدعوة[20].

ز ـ الصدع بالدعوة ومواجهة الناس بها لا يكون إلا بعد اشتداد العود واكتمال وتقوية بالإيمان.

وفي المقابل، يروم المعهد التابع لجمعية الحافظ بن عبد البر تأهيل التلميذ لاجتياز امتحان البكالوريا، ومن ثم الالتحاق بالجامعات النظامية، أو يعمل باحثاً علمياً في الجمعية أو أي مجال من المجالات العامة التي لها صلة بالتكوين الشرعي، كالإمامة. وتعتبر الجمعية ذلك مدخلاً أساسياً إلى تحقيق ما تصبو إليه من تصحيح للعقيدة والسلوك المؤدي إلى النهوض الاجتماعي.

تكشف هذه الأهداف عن اختلاف في الكيفيات التي تتم بها عملية ترسيخ الأيديولوجيا عند كلا الجمعيتين، حيث لا يكتفي المعهد التابع لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنة بميكانيزم التلقين، فعلاوة على طرق التقييم الرسمية (الامتحانات) التي تختبر قدرة التلميذ على فكّ شيفرة الرسالة التي تحملها الدروس والمقرّرات، يُراقَب المتلقي في كل جزئيات نشاطه لتقييم مدى ترجمة خطابه وسلوكه لمحدّدات المذهبية، في ما يبدو أنه احتياط من ألا تساير سلوكيات الأتباع المحدّدات الأيديولوجية التي يبثّها المعهد عبر دروسه، مما قد ينجم عنه خلل في صيرورة البناء الأيديولوجي ككل.

على العكس من ذلك، قام منهج معهد جمعية الحافظ بن عبد البر على نظرة نقدية للطريقة التي كانت متّبعة في جمعية الدعوة، فالتربية الدينية، بحسب مسيّري المعهد، ليست مجرد تأس بالسلف الصالح، بل إنها متابعة وترشيد ومراجعة متتالية بغرض التطوير والإضافة والتجديد، وهي معان تكشف عنها السنّة النبوية إذا تفنّن المربّون في تمحيصها لاستخلاص الدروس والعبر منها[21].

هكذا، وتماشياً مع ما تسعى إليه من تكوين نخبة عالمة، يعتبر التلقين حجر

(٢٠) صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، **الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة** (الرياض: دار السلف، ١٩٩٧)، ص ١٩.

(٢١) أحمد بن عبد الرحمان القاضي، «معالم في البناء التربوي،» **البيان**، السنة ١٩، العدد ٢٠٣ (أيلول/سبتمبر ٢٠٠٤).

الزاوية في عملية ترسيخ الأيديولوجيا بالنسبة إلى معهد الحافظ بن عبد البر، يظهر ذلك جلياً مما يعطيه المسيّرون من أهمية لبرنامج التدريس وتحديد المقرّرات ومراقبة حضور التلاميذ، بحيث توجد لجنة تتكون من بعض زعماء الجمعية تسهر على هذه الأمور، من دون أن تولي الاهتمام ذاته بسلوكيات التلاميذ، الذين لا يبدو على سمتهم أي «التزام بالسنّة»، كما هو حال نظرائهم في جمعية الدعوة، كما لا يلزم التلاميذ بآداب معيّنة خارج المعهد، فكثيراً ما نصادف مجموعة منهم في المقاهي (ذلك المكان المدنس، بحسب معتقدات جمعية الدعوة)، وهم يشاهدون مباريات كرة القدم.

وباللغة الأنثروبولوجية، تظهر المراهنة الكبيرة لجمعية الدعوة على نظام التمثلات السائد لدى أتباعها، فعلاوة على الدور الذي تلعبه المقرّرات في بناء هذا النظام، تعمل الجمعية على توفير الجو الذي يجعل من هذه التمثلات حاضرة على الدوام، بحيث يكون كل ما يصادفه التابع من مقولات أو كتابات أو مواقف أو أشخاص موضوع تكييف على الصعيد الفردي بحسب ما تمليه الأيديولوجيا، كما أن التنقل المستمر إلى دار القرآن يعمل بشكل دائم على تصحيح نظام التمثلات، في مواجهة الاختلالات التي قد تتعرض لها الأيديولوجيا من جراء التطورات الطارئة في محيط الطائفة.

بالنسبة إلى أساليب التدريس المتّبعة، فقد حدّدت المدة الدراسية في المعهد التابع لجمعية الدعوة في ست سنوات، مقسّمة إلى مرحلتين دراسيتين:

- المرحلة الإعدادية، ومدتها ثلاث سنوات.
- المرحلة الثانوية، ومدتها ثلاث سنوات[٢٢].

إن هيكلة الدراسة في هذا المعهد محكومة بطبيعة المادة الدراسية التي تشكّل من خلال خصوصياتها مبدأ لترتيب وتنظيم المستويات والحصص المدرجة في كل مستوى. بمعنى آخر، إن ترتيب المادة الدراسية وتقسيمها إلى فروع وأجزاء ووحدات وبرامج، كل ذلك يستمد من بنية المادة الدراسية نفسها، وذلك ما يتضح من هذا البيان الإجمالي لمواد كل سنة عبر المرحلتين الإعدادية والثانوية:

---

(٢٢) على خلاف المدارس العتيقة التي تقسم فيها المستويات بشكل عرفي إلى ثلاث مراحل: مرحلة المبتدئين (حفظ المتون والأمهات)، مرحلة المتوسطين (متابعة الحفظ)، ثم مرحلة المنتهين (الشرح والتقرير)، انظر: البوشيخي، «المناهج التعليمية المعتمدة بالمدارس القرآنية،» ص ٧.

الجدول الرقم (٥ ـ ٣)

المواد الدراسية المقررة في المعهد العلمي التابع لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة

المرحلة الإعدادية			المرحلة الثانوية		
السنة الأولى	السنة الثانية	السنة الثالثة	السنة الرابعة	السنة الخامسة	السنة السادسة
القرآن الكريم والتجويد. الرسم القرآني وتاريخه. التفسير. العقيدة. الاعتصام بالكتاب والسنّة. فقه السنّة بفهم سلف الأمة. الفقه المالكي. السيرة النبوية. التربية النبوية والشمائل المحمدية. أدب طالب العلم. المصطلح. النحو. قراءة وإعراب. التعبير الكتابي. الإملاء.	القرآن الكريم. التجويد. الرسم القرآني وتاريخه. التفسير. العقيدة. الاعتصام بالكتاب والسنّة. فقه السنّة بفهم سلف الأمة. الفقه المالكي. السيرة النبوية. التربية النبوية والشمائل المحمدية. أدب طالب العلم المصطلح. النحو. قراءة وإعراب. التعبير الكتابي.	القرآن الكريم. التجويد. الرسم القرآني وتاريخه. التفسير. العقيدة. الاعتصام بالكتاب والسنّة. فقه السنّة بفهم سلف الأمة. الفقه المالكي. السيرة النبوية. التربية النبوية والشمائل. المحمدية. مناهج المحدثين ودراسة مؤلفاتهم. النحو. قراءة وإعراب. التعبير الكتابي.	القرآن الكريم. القراءات. التفسير. مناهج المفسرين العقيدة. فقه السنّة بفهم سلف الأمة. الفقه المالكي. مناهج المحدثين ودراسة مؤلفاتهم فقه الدعوة. العروض. البلاغة. التاريخ الإسلامي.	القرآن الكريم. القرآن. التفسير. مناهج المفسرين علوم القرآن. العقيدة. فقه السنّة بفهم سلف الأمة. الفقه المالكي. مناهج المحدثين ودراسة مؤلفاتهم فقه الدعوة. تاريخ التشريع الإسلامي. الفرائض. البلاغة. الخطابة والإلقاء البحوث وأسلوب الكتابة. الأدب العربي. التاريخ الإسلامي. حاضر العالم الإسلامي. اللغات الأجنبية.	القرآن الكريم. القراءات. التفسير. علوم القرآن. العقيدة. فقه السنّة بفهم سلف الأمة. الفقه المالكي. مناهج المحدثين. ودراسة مؤلفاتهم أصول الفقه. فقه الدعوة. تاريخ التشريع الإسلامي. الفرائض. البلاغة. الخطابة والإلقاء البحوث وأسلوب الكتابة. الأدب العربي. التاريخ الإسلامي. حاضر العالم الإسلامي. اللغات الأجنبية.

يمكن تصنيف المواد الواردة في الجدول الرقم (٥ ـ ٣) إلى أربع وحدات كبرى تندرج تحتها المواد المتقاربة في ما بينها، وهي:

ـ وحدة القرآن: القرآن، التجويد، التفسير، مناهج المفسرين، علوم القرآن.

ـ وحدة الحديث: فقه السنّة، مناهج المحدثين، مصطلح الحديث، التربية النبوية، أدب طلب العلم.

ـ وحدة العقيدة: العقيدة، المصادر العلمية للعقيدة، فقه الدعوة، الاعتصام، التاريخ.

ـ وحدة اللغة: النحو، الإملاء، الصرف، قراءة وإعراب، التعبير الكتابي، البلاغة، والعروض.

وتعكس المواد المقرّرة مدى انطباع برنامج التدريس بالمذهبية السلفية، وذلك من خلال التركيز على مواد العقيدة والسنّة وسير السلف وقلة الاهتمام بالفقه وفروعه، كما يتبينّ من المواد غياب مطلق للعلوم الحديثة التي يعتبرها دعاة المذهب فرض كفاية، وليس فرض عين، ولا ذنب بالتالي على من لم يحصّلها.

إن اندراج المواد المدرسية ضمن وحدات كبرى (العقيدة، الحديث، سير السلف)، وعدم انفصالها عن بعضها البعض يجعل من تركيز العقيدة هدفاً نهائياً للمعهد، بحيث لا يقف هذا الهدف عند سقف بث المعرفة، ولكنه يتعدّى ذلك لينشئ اعتقاداً وليخدمه عبر كل المواد التي يتضمّنها المقرّر، فالتربية التي تلقّن في المعهد هي تربية عقائدية أخلاقية تسعى إلى تكييف الأتباع مع نسق قيمي معينّ، يحمل رؤيا وتصوراً عن العالم[٢٣].

ويقبل لمتابعة الدراسة في المعهد الطلبة المتراوحة أعمارهم بين الخمس عشرة سنة إلى حدود العشرين سنة على الأكثر. ولا بد للطالب إذا أراد الالتحاق بالمعهد من حفظ القرآن الكريم جميعه أو عشرين حزباً منه على الأقل، إلى جانب حفظه لبعض المتون العقائدية والحديثية واللغوية التي تؤهل الطالب لمتابعة الدراسة في المعهد، كما يشترط انتسابه إلى دار القرآن الكريم المنتشرة عبر التراب المغربي، مشفوعاً ذلك بتزكية أكثر من شخص أو جهة معروفين، وأن يكون قد تجاوز الشهادة الابتدائية على الأقل، ليخضع بعد ذلك لمقابلة كتابية وشفوية قبل نهاية الموسم الدراسي يتحدّد على إثرها قبول الطالب من عدمه.

وعند نهاية كل مرحلة دراسية، تسلّم لكل طالب شهادتان، ليس لهما علاقة لا من قريب أو من بعيد مع مثيلتهما من الشهادات النظامية، ولكنهما تؤهلان لاجتياز امتحان للالتحاق بالجامعة الإسلامية في المدينة المنوّرة أو ملحقتها بموريتانيا.

وكما يتضح من الجدول الرقم (٥ ـ ٤)، تندرج المقرّرات الدراسية جميعها في إطار المذهبية السلفية، وحتى ما يبدو منها مرجعيات عامة، كمؤلفات الشاطبي وابن خلدون، يقع اعتمادها بعد تكييفها مع أساسيات المذهب، ويقع شرحها للطلبة على هذا الأساس:

---

(٢٣) حول مفهوم التربية القيمية والخلقية، انظر: الفارابي [وآخرون]، **معجم علوم التربية (مصطلحات البيداغوجيا والديداكتيك)**، ص ٩٥.

الجدول الرقم (٥ ـ ٤)
المواد الدراسية ومقرّراتها المعتمدة داخل المعهد العلمي لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة

المادة	المقرّرات
التجويد	تحفة الأطفال لسليمان الجمزوري ـ متن الجزرية لابن الجزري ـ متن الدرر اللوامع لابن بري
علوم القرآن	البرهان للزركشي ـ الإتقان في علوم القرآن للزرقاني ـ مناهل العرفان في علوم القرآن للسيوطي
الرسم القرآني وتاريخه	حرز الأماني ووجه التهاني للإمام الشاطبي ـ مورد الظمآن.
علوم القرآن	البرهان للزركشي ـ الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ـ مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني.
القراءات	حرز الأماني ووجه التهاني للشاطبي.
التفسير	التدبر والبيان في تفسير القرآن للمغراوي ـ تفسير ابن جرير ـ تفسير ابن كثير ـ الدرّ المنثور للسيوطي ـ أضواء البيان للشنقيطي ـ تيسير القرآن الكريم الرحمان لابن ناصر السعدي ـ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي.
مناهج المفسّرين	التفسير والمفسّرون للدكتور حسن الذهبي ـ المفسّرون بين التأويل والإثبات للمغراوي ـ مقدمة التفسير لابن كثير ـ مقدمة التفسير لابن جرير ـ مقدمة التفسير للقرطبي.
العقيدة(*)	التوحيد لمحمد عبد الوهاب ـ العقيدة الواسطية لابن تيمية ـ فضائل الصحابة من صحيح مسلم ـ الإيمان من صحيح البخاري ـ التوحيد من صحيح البخاري ـ الفتن وأهوال القيامة للترمذي.
الاعتصام بالكتاب والسنّة	الاعتصام بالكتاب والسنّة وفهم السلف عند حدوث البدع والأهواء للشيخ المغراوي.
فقه الدعوة	دعوة سلف الأمة لإحياء الكتاب والسنّة للمغراوي.
المصطلح	البيقونية ـ نخبة الفكر لابن حجر.
مناهج المحدثين	صحيح البخاري ـ صحيح مسلم ـ سنن الترمذي
فقه السنّة بفهم سلف الأمة	فتح البر في الترتيب الفقهي لتمهيد بن عبد البر للمغراوي
التربية النبوية والشمائل المحمدية	فتح البر للمغراوي ـ كتاب الأدب من صحيح البخاري ـ كتاب الأدب من صحيح مسلم ـ كتاب الأدب من سنن الترمذي ـ كتاب الشمائل المحمدية للترمذي.
السيرة النبوية	الآثار المرضية في سيرة خير البرية للمغراوي.
الفقه المالكي	الرسالة لابن أبي زيد القيرواني ـ تحفة الحكام لابن عاصم.
أصول الفقه	تسهيل الوصول إلى فهم علم الأصول (من مطبوعات الجامعة الإسلامية في المدينة المنوّرة)
الفرائض	متن الرحبية .
النحو	متن الأجرومية ـ متن قطر الندى لابن هشام ـ متن الزواوي، وكتاب شذا العرف في فن الصرف.
قراءة وإعراب	بلوغ الآمال بذكر غريب وفوائد الأحاديث الطوال للمغراوي .
العروض	ميزان الذهب.
البلاغة	الصواعق المرسلة لابن القيم.
الأدب العربي	زهر الأدب للحصري ـ البيان والتبيين للجاحظ ـ أدب الكاتب لابن قتيبة ـ معجم الأدباء ـ نفحة الريحانة للمحبي ـ الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان ـ المعجب لعبد الواحد المراكشي ـ جمهرة خطاب العرب لأحمد زكي صفوت ـ المقامات للحريري وبديع الزمان الهمداني.
التاريخ الإسلامي	تاريخ الخلفاء للسيوطي ـ المقدمة لابن خلدون ـ مختصرات من كتاب الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى للناصري.
حاضر العالم الإسلامي	مقرر الجامعة الإسلامية.

(*) لاحظ غياب منظومة السلفية في العقيدة مختصر هدي الخليل في العقائد وعبادة الجليل، لتقي الدن الهلالي على الرغم من أصلها المغربي.

فعلاوة على كونها متون أيديولوجية في هيئة مقرّرات دراسية، فإن اعتماد التدريس على كتب مقرّرة يفيد تغيّراً في طرق نقل المعرفة الدينية، فبخلاف نمط المعرفة التقليدي الذي يوجب تلقي المعارف من شيخ كارزماتي[٢٤]، يعتمد المعهد نصوصاً مكتوبة، فهي إذن معرفة عصامية وغير مرتبطة مباشرة مع معلم أو شيخ، أما المعلّمون الموجودون فيمارسون مهامهم بطرقة وظيفية، ولا يرتبطون مع التلاميذ سوى بعلاقة اصطناعية مبنية على الأخوة التي تقوم على مبدأ واحد: استقامة المعتقد، وليس على أي رابط اجتماعي[٢٥].

بتصفّح تلك المقرّرات، نلاحظ سيرها على طريقة التأليف القائمة على الاستطراد في الاستشهاد بالأقوال والشواهد والآثار، ولذلك فهي أقل ميلاً إلى الاختصار، وأكثر اعتناء بالمصنفات، بحيث تعتبر المذهبية السلفية أن الاختصار والشروح والتقاسيم والتفاريع تمثل أكبر جناية على العلم الشرعي.

ومن جهة أخرى، تفيد قراءة الجدول الالتزام التام بالمذهبية السلفية على مستوى المراجع المستند إليها في تدريس المواد الأساسية، كالعقيدة والسنّة وعلوم القرآن والتفسير الحديث[٢٦]، في حين تتم الاستعانة بمراجع لأسماء غير محسوبة على هذه المذهبية في المواد المكمّلة، كعلوم الآلة (الإعراب والنحو والصرف). وعلى رغم ذلك، فإن الشيوخ لا يتوانون عن تنبيه التلاميذ إلى هذا المعطى باستعراض الانتماء المذهبي للمؤلفين، حيث يبرّر الرجوع إلى كتب غير ذات الاعتقاد السلفي في كون الكتاب لا يفيد سوى في صقل صنعة الطالب الأدبية والبلاغية. أما إذا تقرّرت مثل هذه الكتب في المواد الأساسية، فإن المدرّس يسهب في بداية كل درس على التمييز في إسهامات الشخص بين ما كان فيها موافقاً خاضعاً لفهم السلف، وما سلك فيه مناهج مخالفة[٢٧].

---

(٢٤) وهو الذي عناه صاحب المرشد المعين ابن عاشر بقوله: يتخذ شيخاً عارف المسالك، يقيه في طريقه المهالك.

(٢٥) أوليفييه روا، **عولمة الإسلام**، ترجمة لارا معلوف (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣)، ص ٢٠٢.

(٢٦) تجدر الإشارة إلى أنه كثيراً ما تغيب مادة التفسير عن معاهد التعليم الديني، وما زالت غائبة في كثير من المدارس العتيقة في المغرب، ويعتبر أبو شعيب الدكالي (١٨٧٨ ـ ١٩٣٧) أول من أدمج علم التفسير في برنامج التعليم في جامع القرويين، وقد سلك في ذلك النهج نفسه الذي كان يسلكه في مصر محمد عبده ورشيد رضا، انظر: جاك كاني، «بعض مشاهير السلفية بالمغرب،» تعريب زبيدة بورحيل وسعيد النجار، **مجلة البحث العلمي**، العدد ٣٥ (١٩٨٥).

(٢٧) مثلاً يميز السلفيون بين الجانب الفقهي في شخصية ابن رشد والجانب الكلامي، فيقع اعتماد الجانب الأول من خلال اعتماد كتابه **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** كمقرر في مادة الفقه.

كما لا يقع اعتماد بعض المصادر الأخرى كمقرّرات رسمية إلا بعد تكييفها مع المذهبية السلفية، فعند تدريس **مقدمة** ابن خلدون في مادة التاريخ، همّ الشيخ يشرح معنى الإسناد في الرواية التاريخية بمنهجية لا تختلف عن منهجية المحدثين في ضبط سند الرواية التاريخية والتحقق من صدق الراوي باللجوء إلى علم «الجرح والتعديل»، إذ لا تعنى مادة التاريخ، بحسب التصوّر السلفي، سوى بكيفية تحقيق الأخبار التاريخية قياساً على طريقة تحقيق الأحاديث، في حين يمرّ المدرّس مرور الكرام على المقاطع التي تفيد ارتباط الأحداث التاريخية بسياقاتها المختلفة[٢٨]، وعرضها على «طبائع العمران» للتمييز بين ما يعتدّ به من الروايات، وما يكون عارضاً في الأحداث التاريخية، وهو الجانب الذي حقق فيه ابن خلدون طفرة مهمة على مستوى الكتابة التاريخية[٢٩]. وفي العمق، تستبطن المذهبية السلفية دعوة إلى إعادة صياغة التاريخ الإسلامي من خلال التصوّر الإسلامي، وفق مناهج المحدثين من الناحية التشريحية له.

كما يتبينّ من الجدول الرقم (٥ ـ ٤) استبعاد كل ما لا يؤدي إلى «التفقه الصحيح» في الكتاب والسنّة، ولا يشكل ما يسمح بدراسته من كتب المتون وكتب أصول الفقه وكتب التراجم واللغة والصرف عن هذا الحكم، لأن تلك العلوم لا تدخل في صلب المعرفة، وإنما هي من «ملح العلم» لا بد منها في فهم الكتاب والسنّة[٣٠]، علماً بأن المذهبية تنتقد التقليد المعمول به في المدارس العتيقة من اهتمام مبالغ فيه بعلوم الآلة، إذ إن إتقان اللغة العربية لا يؤدي، بحسب السلفية، إلى اكتساب المعرفة الحقيقية بالدين بالضرورة، إنما يلجأ إلى معرفتها اضطرارياً لصلتها بالوحي، في حين إن التعمّق فيها لا يؤدي إلا إلى إهمال الكتاب والسنّة.

وإذا نحن نظرنا إلى المقرّرات في مادة «العقيدة»، نلاحظ الاعتماد على **كتاب التوحيد** لمحمد بن عبد الوهاب، معضداً لمؤلفات هي أقدر على شرح النظر

---

(٢٨) تنطبق هذه الملاحظة على التعليم الديني ككل، بحيث تدرّس المصادر التراثية بعقلية تراثية، وقد حدث أننا سألنا أحد فقهاء المدارس العتيقة (رفض أن يشار إلى اسمه) عن عدم إدراج كتاب **الموافقات** للشاطبي كمرجع يستفيد منه الطالب لكي يتيسر له امتلاك بعض أدوات الاجتهاد، وكان الجواب «إننا نهيئ الطلاب للآخرة وليس للدنيا».

(٢٩) حول هذا الموضوع، انظر: محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٥٥٠.

(٣٠) الحسين وجاج، **دور الحديث في العالم الإسلامي**، سلسلة رسائل وأطروحات جامعية؛ ١ (أگادير: جامعة القرويين، منشورات كلية الشريعة، [د. ت.])، ص ١٠٧.

الإلهي من غيرها[٣١]. أما في مجال علم الحديث، فنلاحظ الاهتمام البالغ بـ «الجرح والتعديل»، وهو علم حديثي يلقّن عبر شقين: نظري، تشرح فيه مبادئ هذا العلم ومكانته داخل العلوم الشرعية، وعملي بحيث يتدرب التلاميذ على طرق تخريج الأحاديث والبحث عن السند وتتبع أحواله[٣٢]. ويعتبر «مصطلح الحديث» الذي يعتني به المعهد من العلوم الكلاسيكية في الثقافة الإسلامية التي يندر العثور عليها في مناهج التعليم الديني الحديثة، بحيث إنه لم يعد علماً مهماً في الثقافة الإسلامية في القرون المتأخرة، بل يندر أن تجد عند غير السلفيين من يهتم بتمييز الروايات المختلفة وفق قواعد «مصطلح الحديث» في هذا العصر[٣٣].

بالنسبة إلى مقرّرات مادة «السيرة»، فيقع الاعتماد على مجزوءات قصيرة، مثل **رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، كما نلاحظ غياب أحد أهم المراجع المتداولة في هذا الباب، وهو كتاب **سيرة ابن هشام**، التي يسجل عليها السلفيون الخروج عن منهج السلف في الأخبار، والاعتماد على ما ضعف من الحديث.

وبالمثل، لا يقبل السلفيون بكتاب محمد رمضان البوطي في الموضوع، وهو **فقه السيرة**، وهو مؤلف مشهور[٣٤]، فعلى الرغم من أن صاحبه قد أعلن في مقدمة الكتاب بأنه ملتزم بـ «المنهج الموضوعي في كتابة السيرة وقواعد مصطلح الحديث المتعلقة بكل من السند والمتن، وقواعد الجرح والتعديل المتعلقة بالرواة وتراجمهم وأحوالهم»، إلا أن ردود هذا الأخير على الاتجاهات السلفية[٣٥]

---

(٣١) من الكتب التي تعتمد في المغرب لتدريس العقيدة: **خريدة الدردير**، **والسنوسية**، **وعقد الجواهر على عقيدة عبد الحق الباه**، **وعقيدة أبي عمر السلاجي**، **وشرح لامية الزواوي في التوحيد**، **وشرحها لأبي زيد التمنارتي**.

(٣٢) على الرغم من الاهتمام بعلم الحديث لا نجد مجالس للمذاكرة بشأنه في دور القرآن، والمذاكرة مصطلح حديثي يراد به الحلقات التي كان يعقدها شيوخ وطلبة هذا العلم لمدارسة المرويات وحفظها. انظر: جمال أسطيري، «مصطلحات حديثية: دراسة وتحليل،» **الإلماع**، السنة ١، العدد ١ (تموز/يوليو ٢٠٠٠)، ص ٥٤ ـ ٦٢.

(٣٣) محمد باقشيش أبو مالك، «تطبيق منهج المحدثين في اختيار روايات السيرة النبوية،» **الإلماع**، السنة ١، العدد ١ (تموز/يوليو ٢٠٠٠)، ص ١٠٥.

(٣٤) محمد سعيد رمضان البوطي، **فقه السيرة: دراسات منهجية علمية لسيرة المصطفى عليه السلام وما تنطوي عليه من عظات وعبر وأحكام** (بيروت: دار المعارف، ١٩٩٤).

(٣٥) انظر النزعة النقدية للسلفية في: محمد سعيد رمضان البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي** (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨). ويحكى أن جمعية الدعوة قامت بشراء عدد كبير من نسخه حتى لا يلقى رواجاً بين جمهور القراء في المغرب.

تجعله مستبعداً من لائحة المراجع المعتمد عليها[٣٦].

وفي علوم الآلة تعتمد بعض المنظومات، وهي طريقة في التأليف يعمل بها في العلوم المحتاجة إلى النقل، كالنحو والقراءات والعروض والفقه، ومن أشهرها الأرجوزة والألفية في النحو، ونظم الكافية لابن مالك، ونظم الشاطبي المسمّى حرز الأماني.

الجدول الرقم (٥ ـ ٥)
المواد الدراسية المقررة في المعهد العلمي التابع لجمعية الحافظ بن عبد البر

السنة الأولى	السنة الثانية	السنة الثالثة	السنة الرابعة	السنة الخامسة	السنة السادسة
العقيدة	العقيدة	العقيدة	الفكر الإسلامي	أصول الدعوة	الأديان
التفسير	التفسير الفقه	التفسير	التفسير الفقه	التفسير	التفسير
الفقه	السيرة	الفقه	التاريخ	الفقه	الفقه
السيرة	التجويد	التاريخ	القراءات	حاضر العالم	الاستشراف
التجويد	النحو	علوم القرآن	النحو	الإسلامي	السياسة الشرعية
النحو	الأدب والإنشاء	النحو	الأدب والإنشاء	القراءات	النحو
الإنشاء	الحديث	الأدب والإنشاء	الحديث	النحو	مقاصد الشريعة
الخط العربي	الرياضيات	الحديث	الرياضيات	الأدب الإسلامي	الرياضيات
الرياضيات	الفرنسية	الرياضيات	الفرنسية	الحديث	الفرنسية
الفرنسية	المصطلح	الفرنسية	المصطلح	الرياضيات	المعلوميات
التلاوة	الأصول	المصطلح	الأصول	الفرنسية	إنجاز بحث علمي
النصوص	الصرف	الأصول	الفرائض	المصطلح	
	البلاغة	الصرف والبلاغة	البلاغة	الأصول	
		الجغرافية		الفرائض	
				التخريج	
				مناهج البحث	

وكما هو الشأن بالنسبة إلى جمعية الدعوة، تستغرق الدراسة في معهد الحافظ بن عبد البر ست سنوات متسلسلة، يراعى فيها مستويات الطلبة، حيث يقسمون إلى مبتدئين ومتوسطين وباحثين. وتهدف السنة الأولى إلى توحيد مستويات الطلبة

---

(٣٦) ظلت جميع كتب السيرة مكتوبة بروح سلفية من خلال قراءة تاريخية خطية تقدم وصفاً لمظاهر حياة النبي النبوية من زاوية النظر الظاهري المؤسس على الاعتبار التاريخي الزمني والإيماني الديني، في حين تظل المساهمات الصوفية المعتمدة على النظرة الروحانية والإيمانية التي تركز على الأبعاد التربوية باهتة، إن لم نقل منعدمة، انظر: محمد أديوان، «المنهج الصوفي لدراسة أدب المولد النبوي،» **الإشارة**، السنة ٤ (حزيران/يونيو ـ تموز/يوليو ٢٠٠٣).

في العلوم الإسلامية واللغة العربية، من خلال المبادئ الأساسية التي تعطى لهم في تلك المعارف.

وفي السنوات الخمس الموالية، يتكوّن الطلبة في العلوم الشرعية وعلوم الآلة، وغيرها مما يساعدهم على استيعاب الأصول العلمية الإسلامية، ويتميّز البرنامج بحضور بعض العلوم الدنيوية كمعرفة اللغة الفرنسية والرياضيات والمعلوميات والجغرافية.

لذلك، يمكن اعتبار الجمعية معهداً علمياً لتكوين الشباب الذين يتوافدون إليه بحسب الأهداف المشار إليها سابقاً، وقد بلغ عددهم في وقت إجراء هذا البحث ٨٠ طالباً داخلياً يقطنون في مقرّ الجمعية، موزّعين على خمسة مستويات من المستويات الدراسية الستة المقرّرة، ويستفيدون أسبوعياً من قرابة ١٥٠ ساعة علمية، وزّعت على ما يقرب ٥٠ مؤطراً متطوعاً.

وكما هو واضح من الجدول الرقم (٥ ـ ٥) يحاول البرنامج التركيز على المواد التأصيلية، وإمداد الطلبة بالمواد الكفيلة بالفهم والترجيح، وهي ميزة يختلف بها المعهد عن غيره من معاهد التعليم الديني والمدارس العتيقة، من حيث إنه يهدف إلى تكوين أشخاص بإمكانهم تأويل النصوص ومعرفة ما هي «حقيقة الإسلام»، والتحرر من التعلّق بالشروح التقليدية التي تستبطن بواسطة الحفظ وغيره من الوسائل التي كانت تعتبر عنصراً رئيسياً في مشروعية المعرفة في تلك المعاهد[٣٧]. فلقد نتج من التداول التي لقيه الخطاب السلفي المنقول عبر الأشرطة المسموعة والمرئية أن حملة المعرفة الدينية الذين يحظون بالاعتراف الشعبي لم يعودوا منحصرين في تلك الفئة التي تحفظ المتون المقبولة، وتدرس في ظروف شبيهة بتلك التي كان معمولاً بها في ابن يوسف والقيروين. . ، بل تمكّن العديد من الدعاة السلفيين من كسب إعجاب العامة من خلال قدراتهم على تجديد المعرفة الدينية وتأوليها بطريقة مجرّدة وأكثر مرونة[٣٨]، كما يضم الجدول الرقم (٥ ـ ٥) بعض المواد العصرية المقررة أيضاً في أسلاك التعليم الأصيل، وذلك بغرض إعداد الطالب وتأهيله لاجتياز مستوى البكالوريا من هذا النوع من التعليم.

---

(٣٧) كانت المدرسة المغربية تعتمد بالأساس على الحفظ كأهم وسيلة في تحصيل العلم حتى عرفت بمدرسة الحفاظ، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون في مقدمته عدة مرات.

(٣٨) ديل إكيلمان، **المعرفة والسلطة في المغرب: صور حياة مثقف من البادية في القرن العشرين**، ترجمة محمد أعفيف (الرباط: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، ٢٠٠٠)، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

ولبرنامج التدريس في معهد جمعية الحافظ بن عبد البر ميزة واضحة من نظيره التابع لجمعية الدعوة، فمن ناحية، يترجم احتواء المقرّر على مواد مقاصد الشريعة والأديان والاستشراق والسياسة الشرعية، ذلك الانفتاح المعرفي الذي تشدّد عليه الأوراق المؤسسة للجمعية، ويدل ذلك على وجود قدر من التنوّع في الخطاب الدعوي. لكن واقع الحال يكشف عن توقف تدريس هذه المواد، حيث برّر المشرفون ذلك بغياب شيوخ متخصّصين[٣٩]، علاوة على الرغبة في تخفيف عبء المقرّر على طلبة المعهد.

وعلى الرغم من المكانة التي يحظى بها علم التاريخ عند جمعية الحافظ بن عبد البر قياساً على مكانته عند جمعية الدعوة، فإنه ما يزال علماً معضداً مساعداً للفقه، خصوصاً في تقدير المصالح، إذ «لا بد للمجتهد من علم التاريخ، وإدامة النظر فيه، ليعرف كيف تتدرّج الأعراف، وكيف تنمو الفضائل والرذائل، وكيف تبرز وتختفي، وكيف تنقلب فتصبح الرذيلة فضيلة والفضيلة رذيلة في عرف الناس»[٤٠]. وعلى رغم هذه النظرة، تبقى رؤية المعهد لعلم التاريخ متقدمة بالنظر إلى نظرة الفقهاء التقليديين الذين ما فتئوا يرون فيه «العلم الذي لا ينفع، والجهالة التي لا تضرّ».

كما يتميّز برنامج معهد جمعية ابن عبد البر بإدراج مادة «مقاصد الشريعة»، بحيث تدرّس فقه المقاصد وفقاً للنظرية الشاطبية، لكن تدريس المقاصد بناء على كلام الشاطبي لا يعدو أن يكون إغراقاً للطالب في العديد من القضايا التي مهّد لها الشاطبي نفسه في مقدمة كتابه، دون أن تصل الدروس المعطاة في المادة إلى تلقين جوهر تلك النظرية[٤١]، وفي ذلك اختلاف واضح بمقارنة الطرق التي

---

(٣٩) تضطر الجمعية إلى الاستعانة بمعلمين ليسوا سلفيين بالضرورة، ويكلفون بالتدريس داخل المعهد التابع للجمعية على سبيل التطوع، مما يعرض الجمعية لانتقادات أتباع جمعية الدعوة بدعوى عدم احترامها للمذهبية السلفية في اختيار مؤطريها. وقد قال ويلالي رئيس الجمعية في تبريره لذلك: «إننا نحتاج إلى ٥٠ مدرساً، لو أردت أن تبحث عن ٥٠ سلفياً بالقالب الذي تريده، فأين ستجده؟ أين ستعثر على ٥٠ ممن تتفق معهم في المذهب والمسلك والهيئة والمظهر الخارجي؟ فلا بد أن تسدّ هذه الثغرة برجل يصلي ويعرف الله، ولكن لم يوفق بعد في أن يكون على المنهج الذي نريده».

(٤٠) الحسين آيت سعيد، «من المؤهل لتقدير المصالح والمفاسد،» **الإلماع**، السنة ١، العدد ١ (تموز/ يوليو ٢٠٠٠)، ص ٨٨.

(٤١) من المعروف أن الشاطبي مثل اتجاهاً فقهياً جديداً اعتبر كل حكم شرعي إلا ويحمل معه معنى كلياً، أي قصد الشارع منه، مما يعني أن جزئيات الشريعة تنتظم كلها في كليات هي المقاصد. للمزيد، انظر: الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٥٤٣.

توظف بها هذا النظرية عند الكثير من الحركات الإسلامية، بحيث توظف لخدمة الواقعية والبراغماتية السياسية للجماعات المختلفة، وتعتبر إطاراً لتبرير التعديلات المستمرة لمنظومتها الأيديولوجية، مع الحفاظ على التوافق الدائم مع المعطيات القرآنية[٤٢].

ومن الملاحظات المثيرة للانتباه اعتناء المعهد بأصول الفقه (مناط الاجتهاد وسلمه)، حيث يعمل المقرّر على إبراز القواعد التي تحكم عملية الاجتهاد، في حين تعتني جمعية الدعوة بذلك في حدود ضيّقة جداً مخافة أن يؤدي عكس ذلك إلى السقوط في خطاب المتكلمين وإشكالياتهم.

أيضاً، يرجع الاعتناء بمادة «أصول الفقه» إلى ما تكوّن لدى نخب الجمعية من نظرة نقدية حول مآل هذا الفقه في الزمن المعاصر «فلا زالت المؤلفات التي كتبت فيه لزمن معينّ وأناس معينين، هي التي تدرّس إن درست، ولم تقع محاولة تطويرها، وذلك لعجز قارئها عن ربط فروعها بأصولها. . فأصبحت ألفاظاً وجملاً تحكى وتحفظ، وتنفصل عن نتائجها بالكلية»[٤٣].

وبشكل عام، وعلى عكس ما يبدو لأول وهلة، فإن تنوّع المواد التي تدرّس في معهد جمعية الحافظ بن عبد البر، لا ينتهي إلى الاعتراف بالتخصّص في مجال المعرفة الدينية، وهذا ما يجعل المقرّر شبيهاً بنظيره السائد في المدارس العتيقة، اللهم إلا من حيث لونه المذهبي، من حيث إن جوانب التجديد فيه قليلة، ويمثل إعادة استنساخ للأشكال القديمة التي ليس فيها أي تطوير لأساليب ومحتويات مستقلة عن الأنماط المعتادة في التعليم الديني التقليدي. لكن القائمين على المعهد يرون أن نظامهم التعليمي لا بد من أن يأخذ وقتاً ليظهر أثره، فليس من السهل تغيير نمط تقليدي من التعليم ظلّ لمدة طويلة نمطياً وقائماً على تصوّر للمعرفة على أنها تلك التي تجعل المتون راسخة ومحفوظة في الذاكرة.

ويبينّ الجدول الرقم (٥ ـ ٦) المقرّرات الدراسية التي يعتمدها معهد جمعية الحافظ بن عبد البر:

---

(٤٢) محمد الطوزي، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي؛ مراجعة عبد الرحيم بنحادة (الدار البيضاء: الفنك، ٢٠٠١)، ص ٢٣٤.

(٤٣) سعيد، «من المؤهل لتقدير المصالح والمفاسد،» ص ٩٥.

الجدول الرقم (٥ ـ ٦)
المواد الدراسية ومقرّراتها المعتمدة داخل المعهد العلمي
لجمعية الحافظ بن عبد البر

المادة	المقرّرات
العقيدة	شرح كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب ـ العقيدة الواسطية ـ العقيدة الطحاوية.
التفسير	فتح القدير للشوكاني.
الفقه	رسالة ابن زيد القيرواني ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد.
الحديث	اللؤلؤ والمرجان.
السيرة	فقه السيرة للغزالي.
المصطلح	ألفية العراقي بشرح السخاوي ـ نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر مع النزهة للحافظ بن حجر
الأصول	نظم الورقات في الأصول الفقهيات للمرابطي ـ نشر البنود على مراقي السعود.
التجويد	متن الأجرومية ـ الدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع لابن بري.
القراءات	الشاطبية.
النحو	متن الأجرومية ـ ألفية ابن مالك.
علوم القرآن	علوم القرآن للشيخ مناع القطان.
التاريخ	تاريخ الخلفاء الراشدين والدولة الأموية ـ الدولة العباسية.
الجغرافيا	جغرافية المغرب.
الفكر الإسلامي	الفرق الإسلامية والتيارات المعاصرة، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي لعبد الباسط بدر.
أصول الدعوة	أصول الدعوة لعبد الكريم زيدان.
حاضر العالم الإسلامي	مذكرة
مقاصد الشريعة	الموافقات للشاطبي
الأديان	مذكرة
الاستشراق	مذكرة
السياسة الشرعية	مذكرة

علاوة على الملاحظات التي سجلناها على مقرّرات المعهد التابع لجمعية الدعوة، وعلى نحو غير رسمي، تدرّس مادة السيرة استناداً إلى كتاب الشيخ البوطي فقه السيرة، وتشير التوضيحات التي تلقيناها من أستاذ المادة إلى أن دواعي اختيار هذا المؤلف تكمن في عدم استغراق صاحبه في العصبية المذهبية أو النصوص الهشّة من حيث سندها وصحتها، أما «الانحرافات العقدية» التي يتضمنها، فلا تحجب الفوائد الجمّة التي يحتويها بين دفتيه. . ثم إنه قبل كل شيء كتاب مدرسي يعتمد على تقسيمات منهجية تسهّل على الدارس تجميع المعلومات وفهمها بمساعدة شرح الأستاذ.

وتخالف هذه الرؤية بشكل تام تلك السائدة في معهد جمعية الدعوة التي

تشترط أن يكون المؤلف سلفي العقيدة حتى يتم اعتماد مؤلفه كمقرّر للتدريس.

وفي مادة العقيدة، يعتمد المعهد المراجع نفسها التي تعتمدها جمعية الدعوة، وهي علامة على وحدة مرجعية كلتا الجمعيتين، كما نلاحظ غياب اسم العلامة المغربي الحافظ بن عبد البر وكتابه الشهير **التمهيد** من لائحة المراجع، على الرغم من أن الجمعية تحمل اسمه، وبذلك لا يعدو تسمية الجمعية باسمه ربطاً للفكر السلفي الذي تحمله الجمعية بمصادر مغربية.

ويعتبر اعتماد مقرّر الشاطبي في مادة «أصول الفقه» تجديداً بالمقارنة بما هو سائد في المدارس العتيقة، حيث جرت هذه الأخيرة على اعتماد **جمع الجوامع** للسبكي. كما يعتبر اعتماد **رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، وكتاب **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** لابن رشد في الفقه، تطويراً لما درجت عليه المدرسة الدينية المغربية التي تعتمد وما تزال على **مختصر الشيخ خليل** وغيره من الشروح والتفاريع: **المرشد المعين بشرح ميارة الصغير** في العبادات، و**العاصمية** في الأحوال الشخصية(٤٤).

وبشكل عام، يتبينّ اعتماد الجمعيات السلفية على ميكانيزم التلقين كوسيلة للانتشار والتعبئة، لكن المعطيات توضح بجلاء اختلافاً في مستويات الانفتاح والانغلاق الذي يواكب هذه العملية، فداخل جمعية الدعوة، ونظراً إلى التركيز على المذهبية واعتبارها مركز العملية التعليمية، تتم عملية التلقين في فضاء تواصلي مغلق، حصري، ودائري، في حين يسود قدر من الانفتاح والتسامح في جمعية الحافظ بن عبد البر، مما يتيح للطلبة حرية التعبير والتموقف، وإن كان ذلك لا يتعدّى حدود المذهبية، بل يبقى داخل أسوارها.

وعلى كل حال، وعلى الرغم من اختلاف طرق بث المضمون الديني في كلا المعهدين، فإنهما يتفقان على أن الهدف النهائي هو تلقين الأيديولوجيا السلفية، بحيث يمكن اعتبار المعرفة والعقيدة شيئاً واحداً على أساس أنهما يحملان رؤية أحادية في تفسير العالم وإعطاء معنى موحّداً للعالم والأشياء.

---

(٤٤) كان لسيدي محمد بن عبد الله العلوي (١٧٥٧ ـ ١٧٩٠) موقف صارم من تدريس **مختصر الشيخ خليل** وغيره من المتون، وكان يرى أن اشتغال طلبة العلم بقراءة المختصرات وإعراضهم عن الأمهات المبسوطة الواضحة تضييعاً للأعمار في غير طائل، وكان ينهى عن ذلك ويأمر بترك **مختصر الشيخ خليل** و**مختصر الشيخ ابن عرفة** وغيرهما ويبالغ في التشنيع على من اشتغل بشيء من ذلك حتى كادوا يتركون قراءة **مختصر الشيخ خليل**، انظر: أحمد الناصري، **الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى: الدولة العلوية** (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٦)، ج ٨، ق ٢، ص ٦٨.

٣ ـ مرحلة إعادة الإنتاج

ضمن صيرورة البث الأيديولوجي، تتمثل أهمية مرحلة إعادة الإنتاج في كون المتوجّه إليهم بالتعبئة يكونون مطالبين بترجمة المذهبية على مستوى سلوكهم اليومي وخطابهم الذاتي. وهذه العملية ليست ميكانيكية، ولكن لها استقلالية في مسلسل البناء الأيديولوجي، فخطاب المناضلين لا يساير خطياً التوجّهات التي لقّنت لهم، إذ تتعرض عملية البث على هذا المستوى إلى تشويش بفضل التطور الذي يطرأ على مقدّرات الإدراك والتأويل ونماء الخبرات لدى الأتباع. لذا تكون المؤسسات الخادمة لهذه الأيديولوجيا مضطرة إلى بذل مجهود مستمر وإضافي من أجل تتويج صيرورة التلقين الأيديولوجي بمرحلة نهائية يتم فيها بث الأيديولوجيا بشكل أكثر عمقاً.

وبالنسبة إلى الحركات السلفية، تتم إعادة الإنتاج هاته في مؤسسات عالمية، أهمها الجامعة الإسلامية في المدينة المنوّرة، فمباشرة بعد استكمال الأتباع للدراسة في المعاهد العلمية السلفية، تتاح الفرصة لبعض النابغين منهم للالتحاق بهذه الجامعة، إذ لا يتطلب ذلك أية شهادة أكاديمية رسمية، بل مجرد تزكيتين من أشخاص معروفين لدى الدوائر السعودية يشهدان للطالب بـ «الأخلاق الفاضلة والعقيدة السنّية السليمة والرغبة الشديدة في تعلّم العلوم الإسلامية في مهبط الوحي المملكة العربية السعودية»[٤٥].

وبالنسبة إلى المغرب، ظلّ الشيخان الحسن وجاج ومحمد المغراوي، كل على حدة، الشخصيتين المانحتين للتزكية، وقد أهلهما لذلك ما يتمتعان به من ثقة ومكانة كبيرة لدى السعوديين، مع ملاحظة اختلاف طرقهما في منح التزكية، فبينما يكتفي المغراوي بتقييمه الخاص للشخص المرشح (وهو تقييم يدخل فيه، بالإضافة إلى المؤهلات العلمية، مدى خدمة المرشح للشيخ ولجمعية الدعوة)، يقيم الحسن وجاج امتحاناً تمهيدياً ينتقي من خلاله المرشحين للقبول في الجامعة أو ملحقتها في موريتانيا[٤٦]. وفي كلتا الحالتين، فإن التزكية لا تقتصر على بيان

(٤٥) انظر نموذجاً عن هذه التزكيات ضمن ملاحق هذا الكتاب. ويعدّ هذا النموذج تطويراً للتزكية التقليدية التي كانت اعترافاً بقيمة الطالب وشيوخه الذين أخذ عنهم، ويستطيع أن يثبت بها مستواه العلمي الذي من شأنه أن يؤهله للعمل على الأقل في بعض المجالات العلمية المرموقة إن لم تسعفه قدراته الذاتية على إثارة الانتباه إليه عن طريق محاضراته ومؤلفاته، انظر: وجاج، **دور الحديث في العالم الإسلامي**، ص ١١٠.

(٤٦) أغلقت هذه الملحقة إثر تداعيات أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

أهلية الطالب من الناحية العلمية، بل تشهد أيضاً على سلامة عقيدته السلفية[٤٧]. وبعد أن يتم الالتحاق بالجامعة، يتم إجراء مباراة تحديد مستوى المرشحين المقبولين، كما يتقرر إعطاء المنحة للطالب من عدمها بحسب مجموع الدرجات والتقدير العام المحصّل عليه في امتحان الترشح.

وتعتبر الجامعة الإسلامية في المدينة المنوّرة مؤسسة إسلامية عالمية من حيث الغاية، عربية سعودية من حيث التبعية، وقد حدّد نظام الجامعة أهدافها في ما يلي:

- تبليغ رسالة الإسلام الخالدة إلى العالم عن طريق الدعوة والتعليم الجامعي والدراسات العليا.

- تثقيف طلاب العالم المسلمين الذين يلتحقون بها من شتى أنحاء الأرض وإعدادهم ليصبحوا علماء متخصّصين.

لقد كانت الجامعة الإسلامية على غرار الجامعات السعودية الأخرى تلجأ إلى الأزهر من أجل مدّها بالأطر التدريسية، وهي حركة شهدت أوج ازدهارها في الستينيات مع الطفرة النفطية وبغية مواجهة المد الناصري[٤٨]، قبل أن تلجأ الدولة السعودية إلى سعودة الأطر في محاولة للتقليل من تأثير العقيدة الأشعرية والخط السياسي الإخواني الذي يحمله الشيوخ المصريون، مما دفع البقية الباقية من هذه الأطر إلى مجاملة السعوديين وإظهار الاقتناع بالأيديولوجيا السلفية[٤٩]. وهكذا، فبعد مدة تنوّعت فيها التوجّهات العقائدية والمذهبية للجسم التأطيري، أصبحت الجامعة ذات توجه عقائدي سلفي أحادي.

وعلى مستوى الطلبة، كان الأجانب يمثلون الأغلبية في الجامعة، ففي عهد الملك فيصل بن سعود كانت الجامعة تستقبل ٨٠ بالمئة من طلبتها من الأجانب، ثم تقلّصت هذه النسبة إلى ٥٠ بالمئة، ثم إلى ٢٠ بالمئة لفائدة الطلبة السعوديين، واليوم أصبحت الجامعة لا تقبل سوى الطلبة الآتين من البلدان الإسلامية الفقيرة أو الأشخاص الحاملين لتزكيات من شخصيات معروفة ومهمة لدى الأوساط السعودية.

إن للجامعة الإسلامية مفهوماً خاصاً، بحيث إنها ليست مؤسسة للتعليم

---

(٤٧) انظر المطبوع الذي يعبأ من أجل الالتحاق بالجامعة الإسلامية ضمن ملحق هذا الكتاب.

(٤٨) Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam: Les Oulémas d'el Azhar dans l'Egypte contemporain* (Paris: Presses de Sciences Politiques, 1996), p. 189.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

العالي فقط، وإنما تضمّ أيضاً مستويات التعليم الابتدائي والثانوي، ففي المرحلة الابتدائية يعتبر «التوحيد» المادة الأساسية، ويعتمد في تدريسها على **كتاب التوحيد** لمحمد بن عبد الوهاب، حيث يتم شرح مضامين التوحيد وعرض نواقضه بحسب التبويب الذي جاء به **كتاب التوحيد**. وفي المرحلة الثانوية تواصل المادة المذكورة سيطرتها على المقرّرات، بحيث يتم على هذا المستوى تدريس المقولات الكبرى للعقيدة السلفية في باب الأسماء والصفات والأفعال.

أما التعليم العالي، فينقسم إلى مجموعة تخصّصات علمية مقسمة على مجموعة كليات، وهي: كلية الشريعة ـ كلية اللغة العربية ـ كلية الدعوة وأصول الدين ـ كلية القرآن الكريم ـ كلية الحديث الشريف.

وإذا أخذنا كلية أصول الدين كنموذج للتعرّف على مضمون التعليم العالي في الجامعة، نجد أن كل محتوى المادة المدرّسة يدور حول عقيدة التوحيد، لكن الجديد على هذا المستوى هو الاستناد في التدريس إلى كتب ابن تيمية، بمعنى أن الطالب ينتقل إلى مستوى يؤهله للتعاطي مع كتب أكثر عمقاً. وعن طريق ابن تيمية يقع التعرّف على أفكار أصحاب المذاهب الأخرى، خصوصاً في السنة الثانية من الكلية، وخشية ضياع الطالب في خضمّ المناظرات التي سجلها ابن تيمية، تقع إحالته مجدداً على **كتاب التوحيد**، حيث يجد المبدأ الموضّح والحاسم الذي يربطه بالمعتقد السلفي على الدوام[(٥٠)].

في السنة الثالثة، يحتل موضوع الإمامة حيّزاً كبيراً، بحيث يتوزع المقرّر على الاهتمامات التالية:

أ ـ معنى الخلافة، والإمامة، والجماعة، وذكر الخلفاء الأربعة، وأفضليتهم بحسب ترتيبهم وإيراد أدلة أهل السنّة والجماعة في ذلك، ودفع شبه الروافض والنواصب، وبيان أن مذهب أهل السنّة وسط بين الطائفتين.

ب ـ ذكر الأمور التي نصّ عليها السلف في انعقاد الإمامة، ووجوب طاعة ولي أمر المسلمين في المعروف، والجهاد معه، والصلاة خلفه، وعدم الخروج عليه ما لم يأت كفراً بواحاً، مع بيان الحكمة في وجوب طاعتهم، ولو كانوا جائرين.

---

(٥٠) على العموم لا تشجع على قراءة المؤلفات الطويلة والمعقدة في كتابتها ما دام النشاط الرئيسي للمتخرجين لا يتعدى تفسير القرآن وإصدار الفتوى وتحرير ما هو حلال وحرام في العقيدة، وذلك في كتيّبات صغيرة والمشاركة في برامج تلفزية أو عبر الإنترنت.

ج ـ الأدلة من الكتاب والسنة على لزوم جماعة المسلمين، وتحريم التفرق والاختلاف.

د ـ مذهب أهل السنّة في سائر الصحابة، وأهل بيت النبي (ﷺ)، وما يعتقدونه في حق السلف السابقين ومن بعدهم من التابعين لهم بإحسان، وبما يعتذرون به عمّن وجد له منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه.

وعلى مستوى الماجستير توجد في كلية الدعوة وأصول الدين ثلاثة تخصّصات، هي: قسم العقيدة، وقسم الدعوة، وقسم التربية.

ويتضمن الجدول الرقم (٥ ـ ٧) جرداً بأهم المواد المقرّرة في تخصّصَي العقيدة والدعوة.

الجدول الرقم (٥ ـ ٧)
أهم المواد المقرّرة في تخصّصَي العقيدة والدعوة

أ ـ قسم العقيدة					
الفصل الدراسي الأول			الفصل الدراسي الثاني		
م	المقرّرات الدراسية	عدد الوحدات	م	المقرّرات الدراسية	عدد الوحدات
١	توحيد الربوبية والألوهية	٨	٥	الأديان	٣
٢	توحيد الأسماء والصفات	٨	٦	المذاهب الفكرية المعاصرة	٣
٣	مباحث الإيمان	٤	٧	مناهج البحث	٢
٤	الفرق	٤			
	المجموع	١٦ وحدة		المجموع	١٦
ب ـ قسم الدعوة					
١	دراسات دعوية في الكتاب والسنّة	٣	١	التوحيد	٣
٢	التوحيد	٣	٢	وسائل الدعوة وأساليبها	٣
٣	المنهاج النبوي في الدعوة	٢	٣	تاريخ الدعوة والدعاة	٢
٤	أسس الدعوة ومقاصدها وأخلاق الدعاة	٣	٤	جهود المملكة العربية السعودية في الدعوة إلى الله	٢
٥	الحسبة	٣	٥	المذاهب الفكرية المعاصرة	٣
٦	مناهج البحث	١	٦	التدريب العملي	٢
	المجموع	١٥		المجموع	١٥

أما على مستوى الدكتوراه، فتكون الأبحاث مكمّلة لأهداف ومنهج الدراسة في مرحلة الماجستير.

ومن كل هذه المضامين، يتضح أن الجامعة الإسلامية مؤسسة تعليمية تهدف إلى إشباع المتلقي بعقيدة مغلقة مسلّم بصحتها، ومن أجل ذلك تعبئاً مختلف الوسائل اللوجستية المعمول بها في مجال التعليم. فعلى صعيد الجامعة، يقع التحوّل بالدعوة من عمل نضالي إلى تخصّص ديني علمي وروتيني يتم فيه تلقين النموذج الرسولي للدعوة وبكل طقوسه الخاصة[٥١].

بالنسبة إلى الطلبة المغاربة الذين تلقوا تعليمهم في الجامعة، فيمكن تقسيمهم إلى جيلين، التحق أولهما بالجامعة في السبعينيات، ومنهم المغراوي ووجاج والكريسي وباقشيش. . . ، أما الجيل الثاني الذي التحق في الثمانينيات فمنه آيت سعيد جمال اسطيري والولالي.

وقد تمكّن بعض هؤلاء، بالإضافة إلى آخرين، من الحصول على الدكتوراه، في حين غادر آخرون بمجرد الحصول على الإجازة أو الماجستير. وفي ما يلي يبينّ الجدول الرقم (٥ ـ ٨) أسماء الطلبة المغاربة الذين حصلوا على الدكتوراه من مختلف أقسام هذه الجامعة[٥٢]:

الجدول الرقم (٥ ـ ٨)
أسماء الطلبة المغاربة الحاصلين على الدكتوراه من الجامعات الدينية السعودية

عنوان الرسالة	اسم الباحث	الكلية	القسم
الإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة	المجذوب العلوي مولاي الحسن	الدعوة	العقيدة
التشبيه في شعر السري الرفاء	محمد آية الله الجباري	اللغة العربية	الأدب والبلاغة

يتبـــع

(٥١) Zeghal, Ibid., p. 201.

(٥٢) لا يعني أن كل من تخرّج في الجامعة يستمر في الاعتقاد بالسلفية، بل إن هناك البعض ممن تخلّصوا من تأثيرها مباشرة بعد رجوعهم إلى المغرب، خصوصاً في الحالات التي تطرح فيها خلفيتهم السلفية مشاكل إزاء ولوج الوظائف الدينية. كما كانت الدراسة في السعودية فرصة لآخرين للاتصال بالنشطاء من الجهاديين، وهم يعملون وفق برامج محددة على إعداد ظروف السفر للراغبين في التطوع في أفغانستان من خلال العبور عبر باكستان. ويفيد تتبع مسار شيوخ السلفية الجهادية في المغرب أن الدراسة في السعودية لم تمنع من تشبعهم بالفكر الجهادي، مثل أبو حفص الذي حصل على الإجازة في العلوم الإسلامية في السعودية، وعمر الحدوشي الذي انتقل إلى السعودية للدراسة في سنّ مبكرة، وحسن الكتاني الذي حصل من البلد نفسه على الثانوية العامة وعلى الماجستير من كلية الدراسات الفقهية في الأردن.

تابـــع

الحافظ بن رشيد السبتي وجهوده في خدمة السنة النبوية	جيلاني عبد اللطيف	الحديث الشريف	علوم الحديث
العقيدة السلفية في مسيرتها التاريخية وقدرتها على مواجهة التحديات	محمد عبدالرحمن مغراوي	الدعوة	العقيدة
النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي «٨٠ ورقة منه» ـ دراسة وتحقيق	زين العابدين بن محمد بلافريج	الحديث الشريف	علوم الحديث
جماعة من المفسرين بين التأويل والإثبات في آيات الصفات	محمد بن عبدالرحمن مغراوي	الدعوة	العقيدة
جهود أبي الثناء الألوسي في الردّ على الرافضة مع تحقيق ثلاث رسائل له في ذلك، وهي: ١١ الأجوبة العراقية على الأسئلة اللاهورية، ١٢ نهج السلامة إلى مباحث الإمامة، ١٣ النفحات القدسية في الرد على الإمامية	عبد الله بن بو شعيب المختار البخاري	الدعوة	العقيدة
حق الزوجة في الفرقة	التائب محمد البخاري	الشريعة	الفقه
دلالة الألفاظ على الأحكام من حيث الوضوح والخفاء	النماري عقي عبد القادر	الشريعة	أصول الفقه
صبّ العذاب على من سبّ الأصحاب لمحمود شكري بن عبد الله الألوسي ـ دراسة وتحقيق	عبد الله بن بوشعيب البخاري	الدعوة	العقيدة
طرق دلالة الألفاظ على الأحكام	النماري عقي عبد القادر	الشريعة	أصول الفقه
مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لشمس الدين الموصلي ـ دراسة وتحقيق	الحسن بن عبد الرحمن العلوي	الدعوة	العقيدة
مرويات موسى بن عقبة في المغازي ـ جمعاً وتخريجاً ودراسة	باقشيش محمد	الحديث الشريف	فقه السنّة

ثانياً: التلقين عبر المماهاة

يعتبر التماهي (Identification) عملية نفسية يتمثل الشخص من خلالها، جانباً، أو خاصية، أو صفة من الآخر، ويتحوّل كلياً أو جزئياً على غراره، بحيث تتكون الشخصية عادة من سلسلة من التماهيات الجزئية بأشخاص

مرجعيين (الأهل، الأساتذة، الرؤساء، الأصدقاء، الزعماء. . . إلخ)؛ إنها عملية نفسية لاواعية تؤدي إلى انبناء الشخصية تبعاً لنموذج معين[٥٣].

وعند الطوائف الدينية، يعتبر التماهي إحدى الآليات التي تؤدي إلى بناء الهوية الطائفية بما هي محصّلة نهائية لمسلسل طويل من عملية التلقين المستمرة[٥٤]، إذ بواسطة التماهي يتعلم التابع الكثير من الأنماط السلوكية المطلوبة، وذلك عبر مشاهدتها عند غيره وتسجيلها في شكل إدراكات حسية أو استجابات رمزية، يستخدمها في تقليد السلوك الذي يلاحظه، أو في الحصول على المعلومات التي تمكّنه من استخدام ذلك السلوك في مواقف أخرى[٥٥].

كما إنه عبر التماهي، تتم مسرحة الخطاب الطائفي (La Théâtralisation du

(٥٣) يعرف التماهي باعتباره «الميل إلى التقليد أو عملية تقليد سلوك شيء ما. ويدلّ كذلك على عملية التمازج العاطفي، أو حالة هذا التمازج الناجزة مع هذا الشيء ذاته». وقد استخدم س. فرويد هذا المصطلح في علم النفس، لأول مرة عام ١٨٩٩، إذ قال إن «التماهي هو التعبير المبكر عن الرابطة العاطفية مع شخص آخر». يتماهي الفرد مع شخص آخر ك «مثال للذات» بوصفه شخصاً يريد أن يكونه، أكثر مما يريد أن يمتلكه. وهذا ما يجعله مهماً في سلوك المجموعات. وهو يفسر حاجة الفرد ومقدرته على الارتباط، وقوة الروابط العاطفية المشار إليها كخصائص جوهرية للبشر. وهو يذكر في الوقت نفسه «الأصل الطفولي لعملية التماهي، ويفترض أن هذا الأصل الطفولي هو الذي يفسر بقاءها على مستوى اللاوعي، وقوتها كعامل تحفيزي، وتظاهراتها اللاعقلانية والنكوصية في بعض الأحيان». ولكن التماهي بالنسبة إليه ليس مجرد محاكاة، بل هو بالأحرى تمثل يستند إلى سلسلة سببية متشابهة. لكن سانفورد يعارض مقولات فرويد، ويقول إن التماهي، على عكس ما يقول فرويد، هو عملية واعية، وإن المحاكاة هي اللاواعية. أما ج. ب سيوارد فيعرّف التماهي بأنه «استعداد عام لمحاكاة سلوك أحد النماذج. ويتحدث فرويد عن ثلاثة مستويات للتماهي. وتقول فرضيته إن التماهي يتخذ أولاً شكل الارتباط العاطفي بشيء ما. ثم يصبح بديلاً من الرابطة الجنسية، وكأنما يتخذ شكل امتصاص أو تشرّب أو تمثل الشيء في الذات. ثم يؤدي في النهاية إلى بروز إحساس جديد بخاصية مشتركة مع شص آخر، أو مجموعة أخرى. ويميّز شيلر بين نوعين من أنواع التماهي، هما الأيديوباثي، أي الذاتي. والهتروباثي، أي الغيري. يحدث التماهي الأيديوباثي من خلال «اضمحلال الذات الأخرى وامتصاصها من قبل الذات المتماهية»، بينما في التماهي الهتروباثي «تتضاءل الذات المتماهية أمام هيمنة وجيشان النموذج. للمزيد، انظر معجم المفاهيم الوارد في: مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، ط ٨ (الدر البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ٢٤١.

(٥٤) المجموعات المغلقة أو الضيقة (Les Groupes restreins) هي من الظواهر التي حللها جيداً علم النفس الاجتماعي، انظر: Didier Anzieu: *Le Groupe et l'inconsient* (Paris: Dumond, 1975), et *Le Travail psychanalytique dans les groupes* (Paris: Dumond, 1976); Serge Moscovici, dir., *Psychologie sociale*, avec la collaboration de J.-C. Abric [et al.], PUF fundamental, 7ème éd. (Paris: Press Universitaire du France, 1984), pp. 176-267, et Jean Pierre Hogue [et al.], *Groupe, Pouvoir, et communication* (Québec: Press de l'université de Québec, 1989), surtout la premiére parti.

(٥٥) أحمد زايد، **سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات**، عالم المعرفة؛ ٣٢٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦)، ص ١١٢

discours sectaire)، فمخافة أن يفقد هذا الأخير قدرته على إنتاج المعنى، يتم إغناؤه بالصورة التي تخرجه مجسّماً قادراً على جلب الاهتمام وإيقاظ الذاكرة[٥٦]. فبواسطة التماهي، يتم تحويل المذهبية إلى أشياء عيانية (Visible) ذات قدرة إشهارية قوية[٥٧]، مما يزيد من فرص نجاح عملية البث الأيديولوجي. فما هي مظاهر هذا التماهي، وأين تتجلى وظائفه؟

لا يتحقق التماهي عند المجموعات السلفية بمجرد الأداء الجماعي والموحّد للطقوس الدينية، بل بسلوكيات أخرى منها ما ليس منحدراً من التعاليم الدينية بالضرورة. ففي البداية، يستعمل السلفيون المقابلات الرمزية التي تعوّض الأسماء الحقيقية للأتباع (أبو حفص وأبو سهل. . . إلخ) في علامة على تفضيل الانتماء إلى الطائفة على الانتماءات الاجتماعية الأخرى، كما يعدّ الالتزام بالسمت (Habitus) السلفي شرطاً أساسياً لقبول الفرد في التنظيم، فمن القواعد المهمة التي يجب أن يظهرها الدعاة، الحرص على التمسك بالسنّة ظاهراً وباطناً، في علاقاتهم الخاصة والعامة على السواء. يجب أن يكونوا صورة يتحرك من خلالها القرآن. ففي التصوّر السلفي لا تملي العقيدة السلوك التعبّدي المثالي فحسب، وإنما آداب الحياة بما فيها تفاصيل الأكل واللباس والهيأة (الرائحة الطيبة والتجمّل الموافق للسنّة. . .) . فكل ذلك عوامل مساعدة في الدعوة[٥٨]، مما يمكن معه اعتبار السلفية ذات نزعة تدينية استعراضية.

من خلال هذا التماهي، يمكن النظر إلى السلفية على أنها ممارسة عيانية العقيدة، فإطلاق اللحية، وارتداء الملابس التقليدية، والابتعاد عن الملذات. . . إلخ، كل ذلك يعتبر نوعاً من التضحيات التي تقدم لأجل الله والمؤمنين الحقيقيين. فعلى خلاف الإسلاميين الذين يجتهدون في إيجاد توافق بين نماذج السلوك الإسلامية ونظيرتها الغربية، يرفض السلفيون ذلك، فهم يحرمون النزوع نحو أي نوع من أنواع التسوية: يرفضون ربطة العنق والضحك واستخدام صيغ التحية الغربية والمجاملة والتصفيق، معبّرين عن اختلافهم في المجانبة والتلاقي.

---

(٥٦) Erik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, 2ème éd. (Paris: La Découverte, 2000), p. 87.

(٥٧) هذه القدرة الإشهارية هي التي جعلت الصحافة المغربية تهتم بمظاهر السلفيين وسلوكياتهم أكثر مما اهتمت بكتاباتهم.

(٥٨) إبراهيم بن عثمان الفارس، **إثنان وتسعون وسيلة دعوية** (الرياض: دار الوطن، ١٩٩٣)، ص ١٢.

وكثيراً ما تكون هذه المحدّدات متطلبة في الملتحقين حديثاً بالمجموعة السلفية، فهي إذن طقوس مرور (Rites de passage) تشهد على التغيير الحاصل في الاختيارات والمواقف والتصوّرات عند الملتحقين الجدد بالطائفة. فبواسطة الالتزام بهذه الطقوس يبتعد التابع الجديد عن وسطه القديم ويتقرّب من أصدقائه الجدد الذين يصبحون بالنسبة إليه جماعته الجديدة(٥٩). كما تضمن هذه المحدّدات الرمزية للمذهبية حضوراً دائماً عند التابع لتمارس عليه الرقابة عن بعد أينما حلّ وارتحل (Contrôle à distance)(٦٠).

يولي السلفيون اهتماماً كبيراً بالتجليات الرمزية للهوية، إذ يلجأون إلى العودة إلى الثياب المحلية، وتعلم اللغة التقليدية وأساليب الكتابة القديمة، وقراءة الكتب العقائدية الخاصة بمذهبيتهم. وقد تم تأكيد إلزامية هذه الرموز بواسطة فتاوى، أبرزها فتوى للألباني اعتبرت اللحية فريضة من الفرائض لا يجوز مسايرة الفجار والفساق في حلقها أو تهذيبها، وإن أدى ذلك إلى الطرد من الوظيفة(٦١)، ليصل الأمر عند عمر الحدوشي، أحد منظّري السلفية الجهادية، إلى الرفض الكلي لحلق اللحية. فقد صرح في جلسة محاكمته: «لديّ قاعدة معروف بها، فأنا لا أقبل دخول أي أحد حلق لحيته إلى منزلي»(٦٢).

مما ذكره لنا أحد الأتباع السابقين في جمعية الدعوة، أنه حضر لدرس في التحريض على مقاطعة مهاجمة أحد الأئمة في المساجد التي يؤدون فيها صلاتهم، وكان هذا الإمام أستاذاً جامعياً نعته منتقدوه باليهودي، لأنه يصلّي بربطة العنق، باعتبار أن لا علم له بالأمر، فذهل محاورنا لهذا الكلام، فحاول أن يبحث عن تبرير لهذا الاتهام، فكان الردّ عنيفاً محمّلاً بكثير من الصراحة: «إيه آسيدي يهودي لأنه يصلي بربطة العنق التي أتتنا من الغرب، ولأنه يحلق لحيته، فاللحية لا تقصّ إلا بعد أن تتجاوز قبضة اليد». وحين حاول صاحبنا تزويد ملقي الدرس

---

(٥٩) Marc Segeman, *Le Vrai visage des terroristes, psychologie et sociologie des acteurs du djihad* (Paris: Denoet Impacts, 2005), p. 125.

(٦٠) Jean Marie Abgrall, *La Mécanique des sectes* (Paris: Payot, 2002), p. 260.

(٦١) لم تعتبر فتوى الألباني اللباس فريضة، كما فعل باللحية، لكنه اشترط أن يكون بلدياً، وليس البنطلون. شريط صوتي، انظر: ناصر الدين الألباني، مسايرة الحكام، شريط صوتي، تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة، الشريط الرقم ٥٩١.

(٦٢) انظر محضر استنطاق الحدوشي من طرف قاضي التحقيق في محكمة الاستئناف بالدار البيضاء، في العدد الخاص بأحداث ١٦ أيار/ مايو ٢٠٠٣، في: الأحداث المغربية، ٨/ ٩/ ٢٠٠٣.

بمعلومات جدّية عن هذا الإمام، قاطعه بعنف «سير أولدي راك معارف والو». لحظتها، نظر المدرّس نظرة اتهام وتوجّس، فهم منها صاحبنا أن وضعه قد اهتزّ بين الجماعة(٦٣).

إن الالتزام بالسنّة لا يتضمن فقط احترام التعاليم الدينية الرسمية، بل الالتزام بطقوس خاصة، مثل آداب الجلوس عند تلقي الدرس أو تعلّم القرآن، إذ يصرّ المكلّفون بالتنظيم داخل دور القرآن على إجبار الحاضرين على الاقتراب من الشيخ والالتفاف حوله، مع الاقتراب من بعضهم البعض إلى حدّ الالتصاق، لأن من شان تقارب الأبدان أن يحقق تقارب القلوب، وعندما يقع شيء من الإخلال بهذا النظام يتدخل المشرفون لإعادة النظام في الجلسة، فلا شيء يبرّر الإخلال بآداب الصحابة في الجلوس والاستماع(٦٤).

ومما يقوّي التماهي بين أعضاء الجماعة، ما تخضع له الحياة الجماعية في الدار من قواعد صارمة تنسحب على جميع نواحي الحياة، بحيث يلزم المعهد العلمي التابع لجمعية الدعوة طلبته لنظام صارم، ولشكليات تنسحب على تفاصيل الحياة اليومية بشكل يجعلهم مراقبين باستمرار، وبشكل يبعد التابع الجديد، رمزياً على الأقل، عن وسطه القديم ويقرّبه من محيطه الجديد داخل الجماعة(٦٥).

هكذا يبدأ طلبة المعهد نشاطهم اليومي بالاستيقاظ من النوم قبل الفجر بحوالى نصف ساعة، وارتداء الملابس، وطيّ أفرشة النوم، وحمل ما يلزم من كتب وأدوات، والهبوط إلى قاعة التحفيظ لأداء صلاة الصبح في جماعة(٦٦).

بعد الصلاة، وفي القاعة نفسها، يُشرع في حفظ القرآن الكريم ومراجعته

(٦٣) تعرضنا لموقف مماثل عندما كنا في إطار إقناع أحد شيوخ جمعية الدعوة بإجراء مقابلة معنا، فما إن عبّرنا عن أملنا الكبير في اللقاء معه معترفين له بالجميل الذي سيصنعه إذا تكرّم وقبل بالأمر، بادر الشيخ إلى استعراض المخالفات العقدية التي انطوى عليها صيغة طلبنا، منبهاً إيانا بالصيغ الشرعية للطلب التي تنتهي بوجوب طلب التوفيق من الله مهما كان شأن المطلوب منه.

(٦٤) وشخصياً لم تشفع لنا آلام الظهر التي نعانيها في إقناع المشرف على دار القرآن بالاتكاء إلى الحائط، أو حتى بإمداد اليد إلى الخلف والاتكاء عليها بغرض الاستراحة، بحجة أن ذلك مخالف لآداب الصحابة في الجلوس إلى النبي (ﷺ).

(٦٥) Segeman, *Le Vrai visage des terroristes, psychologie et sociologie des acteurs du djihad*, p. 136.

(٦٦) لا يشدّد إداريو المعهد على تلاميذه بالنسبة إلى حضور الصلاة جماعة، بعكس معاهد التعليم العتيق حيث درج مساعدو الفقيه على مراقبة حضور الطلبة للصلاة وقراءة الحزب الراتب، بحيث تفرض عقوبات مختلفة على الغائبين.

واستذكار الدروس. ولا يسمح بالخروج من القاعة أو إلى جوانبها أو الصعود إلى أعلى بزعم الحفظ والمراجعة. وما إن يرنّ جرس الإفطار في السادسة صباحاً، حتى يصعد الجميع إلى قاعة الأكل لتناول وجبة الإفطار جماعياً، ليعاد فتح قاعة النوم بعد ذلك لربع ساعة من أجل حل ما يلزم مما يكون قد أغفل في المرة الأولى.

يحين موعد الدراسة في السابعة صباحاً. ويستمر حتى فترة الاستراحة، التي لا يسمح فيها بالصعود كلياً إلى المطبخ، أو الخروج من المعهد والتجمهر في بابه بدعوى الاستراحة والاستجمام. وبعد أن تؤدى الصلاة جماعياً في القاعة الرئيسية، يتناول الجميع الطعام جماعياً أيضاً بعد ذلك، قبل أن تفتح قاعة النوم للقيلولة وأخذ قسط من الراحة إلى قرابة أذان العصر.

بعد العصر، يبدأ الأتباع في مراجعة الدروس حتى قبيل صلاة المغرب الذي هو وقت تناول وجبة العشاء. وما إن ينتهوا من تناول الطعام حتى يلتحق الجميع بالحلقات القرآنية، والبقاء هكذا إجباري حتى انتهاء الأنشطة العلمية الممارسة من قبل الدار بالدرس العمومي. وفي الساعة العاشرة والنصف ليلاً، يحين وقت النوم، وينطفئ النور في الحادية عشرة من غير سماح بالزيادة على هذا التوقيت.

وتعطّل الدراسة في العطل الطويلة الأمد (عطلة عيد الفطر وعطلة عيد الأضحى والعطلة الصيفية)، وتتوقف جميع الأنشطة بما في ذلك المبيت والأكل، ويغادر جميع الطلبة المعهد للالتحاق بأهاليهم. أما مدة الامتحانات والتصحيحات، فيستفيد الطالب خلالها من إيواء كامل إلى حين تسلّمه النتيجة، كما لا يسمح بتكرار السنة الدراسية، وإلى حدّ إغلاق المعهد عام ٢٠٠٤ لم يرسب أحد من الطلبة.

يبينّ البرنامج اليومي الصارم الذي يخضع له طلبة هذا المعهد العلمي، غياب هوية خاصة بهم مستقلة عن المعهد، بحيث يصرّ المشرفون من خلال نظام العيش اليومي على إخضاع كل سلوكيات الطلبة للنظام. لذلك يمكن اعتبار المعهد نظاماً مؤسساتياً بالمعنى الأنثروبولوجي، بحيث لا تنسحب قواعد النظام فيه على الجوانب المتعلقة بالتدريس فحسب، بل إنه يتضمّن أعرافاً عن الكيفية التي يجب أن يمارس بها الأتباع معيشهم اليومي أيضاً، حتى إن بناية المعهد قد صمّمت على شكل منزل شخصي في دلالة على انخراط ساكنيه في وحدة محكومة بأفكار

وطقوس متماثلة[٦٧]. إنه تجمّع تسعى من خلاله المجموعة السلفية إلى وضع نمط من الحياة يكون مستقلاً عن العالم الخارجي، بما يضمن تقوية أشكال التضامن بين أتباع هذه الجماعة.

ومما يدلّ على ذلك، أن المشرفين لا يتدخلون لحفظ النظام إلا في وجه العموم والزوّار العابرين، لأن النظام قد وقع استبطانه من لدن الأتباع، من خلال محاكاة بعضهم لبعض في ما يتصل بالهيئة واللباس وصيغ التعبير وأشكال الحضور، وكذلك الطرق التي تقام بها مختلف الشعائر، وتدل كل هذه المظاهر على وجود معدل مرتفع من التماهي البيني، فكل شخص يبدو طبق الأصل عن الآخر، من خلال المظهر العام وأشكال التعبير والحركات الجسدية. في حين يواجه كل من يرفض الانصياع لقواعد وضوابط الجماعة لعقوبات مختلفة، أشدها الطرد من المعهد[٦٨].

وبقدر ما يولّد التماهي مصدراً للاعتبار الذاتي وشعوراً بالاعتزاز من خلال الانتماء إلى جماعة متميّزة، يولد ذلك نوعاً من الكبرياء والتعالي وقدراً من التعصب لمعايير الجماعة وتقاليدها[٦٩]. والنتيجة: تحقيق التمايز من العالم الخارجي وتوجيه العدوانية الرمزيه تجاهه، فالجماعة تبقى بالنسبة إلى المنتمين إليها المصدر الوحيد لكل قيمة واعتبار.

كما أن للتماهي وظيفة أخرى تتجلى في تخفيف التوتر الذي قد يحدث للملتحق حديثاً بالجماعة، وهي فترة حساسة يكون فيها التابع في حالة تنافر شديد بين شخصيته الاجتماعية وتلك التي بدأ يتقمّصها في بداية عيشه وسط التنظيم السلفي، التي تفرض عليه التمايز مع عالمه السابق. فلتفادي ما يمكن أن

---

(٦٧) يغيب مثل هذا النظام الصارم في جمعية ابن عبد البر، بحيث يتمتع الطلبة بكثير من الحرية في تدبير أوقات فراغهم أو اختيار أماكن مراجعتهم، وقد كنا نصادف العديد منهم في المقاهي (ذلك المكان المدنس بحسب نظام جمعية الدعوة) وهم يشاهدون مباريات كرة القدم. كما تصادفت دعوتي لطلبة الجمعية لتناول وجبة غداء في بيتي مع نقل مباشر لإحدى المباريات، ولقد أصرّ الحاضرون على مشاهدة المباراة، قبل فتح أي حوار حول التنظيم الذي ينتمون إليه.

(٦٨) انظر نصّ القانون الداخلي ضمن ملاحق هذا الكتاب.

(٦٩) إن التعصب في السلوك الاجتماعي يعني حكماً سلبياً مسبقاً صادراً عن مجموعة من الأفراد ينتمون إلى جنس أو إلى جماعة، هذا الحكم السلبي المسبق يقف أمام أي حقيقة تتنافى مع هذا الحكم وتدحضه، انظر: زايد، **سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات**، ص ٧١. ومما لاحظه علم الاجتماع الديني أن التعصب يكون أقل حدّة عند الذين يعتبرون الدين وسيلة للارتقاء النفسي (التدين الجوهري)، وتزداد هذه الحدة عند الذين يعتبرون الدين وسيلة في حدّ ذاتها (التدين الظاهري).

ينتج من هكذا وضعية من تنافر سيكولوجي، يقوّي التماهي من ارتباط التابع بالتنظيم ويشعره بأنه جزء منه.

ولأن الملتحقين الجدد ما زالوا يعتبرون زبائن محتملين لباقي المجموعات الدينية، فإن الجماعات السلفية تخلق خطاباً موازياً يتم من خلاله الحطّ الدائم من قيمة المجموعات الدينية المنافسة لها، على خلفية عدم التزامها بالسنّة حتى على مستوى المظهر وعدم استحقاقها الدفاع عن الإسلام، مما يضفي على الموقف السلفي من باقي الجماعات رمزية فائقة، ويحدّ من إمكانية تعدّد الولاءات والانتماءات وما ينتج منه من صراع للمعايير وغير ذلك مما يضعف انسجام المجموعة[٧٠].

كما يأخذ الطعام قيمة مبالغاً فيها، إذ يحضر الأكل كنشاط في معظم الأنشطة التي تقيمها الجمعية في المناسبات الدينية، خصوصاً في شهر رمضان (الإفطار الجماعي)، وفي ذلك دلالة اجتماعية ونفسية، مفادها إظهار للوجاهة الاجتماعية التي تتمتع بها الطائفة، كما إنه هو تعويض عن تقليص الحرية واختناق التعبير اللفظي والحركي والسلوكي في قوالب جاهزة[٧١]. وأخيراً، فإن الطعام هو وسيلة لمواجهة الرتابة داخل الطائفة.

إن دراسة الكيفيات التي يتم بواسطتها التماهي البيني، سمحت لنا بملاحظة المجموعة السلفية كعلاقات هيمنة وتغريب للشخصية، فالولوج إلى المجموعة يحدث ضغطاً حقيقياً أو متخيلاً ناتجاً من محاولة التطابق الذي يقوم بها الأفراد مع انتظارات المجموعة وإخضاع تصرفاتهم واعتقاداتهم الخاصة لها. ويمثل الاحتضان اليومي للتابع أحد الميكانيزمات التي تساعد المجموعة السلفية على التغلب على حالة الاغتراب هاته، إذ يوفر العيش داخل المعهد العلمي المجال لنمو علاقات أحاسيسية (Liens affectifs) قوية تساهم في التقليل من مسببات التوتر بين الشخصية المستقلة للفرد وتلك التي يتقمّصها بانتمائه إلى الطائفة.

وبما أن الفرد يقدّر ذاته بشكل كبير إذا كان يرى نفسه قريباً نسبياً من المثال الذي يطمح إليه[٧٢]، فإن نسبة تقدير الذات تكون مرتفعة عند السلفيين، بحيث

---

(٧٠) Moscovici, dir., *Psychologie sociale*, p. 272.

(٧١) حجازي، **التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، ص ١١٨-١١٩.

(٧٢) حليمة الغراري، **القيادة، نظرياتها وتطبيقاتها: نموذج التدريس** (الدر البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٦)، ص ٩٠.

يكون من نتائج التماهي إحداث توافق كبير بين الذات الواقعية التي هي حال التابع والذات المثالية التي رسمتها له الأيديولوجيا.

لكن كل هذه الآليات لا تنتج آثارها عند بعض الأشخاص الذين نجحوا في تطوير إمكانياتهم الإدراكية (Qualité de perception)، بحيث أصبح تكوينهم ومستوى معارفهم يقفان حائلاً دون إتمام عملية التماهي، وأخذت تبرز عندهم بعض التحفّظات حول سلوكيات الجماعة وأساليب عمل زعمائها، وبالتالي أثّر ذلك في توجّهات المجموعة ككل، مما تسبّب لجمعية الدعوة في انشقاقات فردية وجماعية في صفوف انتهت أهمها بتكوين جمعية الحافظ بن عبد البر للتعريف بالتراث الإسلامي.

خلاصــة
القســم الأول

بعد معالجة الخطاب السلفي واكتشاف معانيه الصريحة والرمزية، نخلص إلى نتائج محورية، نذكرها تباعاً:

ـ يصدر الخطاب السلفي عن أيديولوجية واضحة تتلخص في عقيدة التوحيد التي تضع كهدف نهائي تجريد الأشخاص والأشياء والأفكار من صفة القدسية، وإعادة توظيف العاطفة الدينية في أشكال محدّدة بدقة يعتبرها السلفيون ترجمة صحيحة للتعاليم الإسلامية الأصلية.

ـ يؤدي وضوح هذا الهدف الأيديولوجي إلى تماثل كبير بين الأفكار السلفية أياً كان القائلون بها، بحيث نجد لديهم مقاومة كبرى للتغيير الذي يمكن أن يطال هذا السقف الأيديولوجي، وبذلك لا يمكن التمييز بين الخطابات السلفية من حيث مرونتها وتشدّدها إلا من خلال تفاصيل صغيرة جداً، أهمها رؤيتهم للعالم الخارجي والموقف مما يتجاذبه من أفكار تتصل بالدين أو يعتقد أنها كذلك[1].

على هذا الأساس يمكن التمييز بين تيارين مهمين يتجاذبان الدعوة السلفية المعاصرة، هما:

١ ـ **التيار المحافظ**: ويعتبر أن أساس الدعوة هو معرفة الله بذاته وأسمائه

(١) تعتبر الرؤية نحو العالم المعيار الذي بنى عليه بريان ويلسون تصنيفه المشهور للطوائف الدينية في العالم المسيحي، انظر: Bryan Wilson: *Les Sectes religieuses* (Paris: Hachette, 1970), et «Typologie des Sectes dans une perspective dynamique et comparative,» *Archives de sciences sociales des religions* (juillet-decembre 1963), p. 59.

وصفاته من خلال ما وصف به نفسه، وما وصفه به رسله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، ونفي كل ما يمسّ بذلك على مستوى التصوّر الديني والممارسة الطقسية، مما يجعل بث هذه المعرفة أساس المنهج السلفي ومحور في كل إصلاح، إذ يجب البدء بهذا الأصل في كل عملية إصلاح، أما الاهتمام بغير ذلك من أوجه الإصلاح الديني فهي مجرد فروع، إذ يتم هذا الإصلاح بالضرورة نتيجة للاعتناء بأصل الدعوة ومنطلقها، والنتيجة أن هذا الارتباط يجعل من صيغ الإصلاح ومناهجه وموضوعاته ثابتة لا تتغيّر تحت ذريعة مراعاة ظروف مكان وزمان الدعوة.

وقد رأينا كيف أن تلقين ما ينتج من هذا التصوّر المحافظ يتراوح بدوره بين التشدّد واللين، إذ إن أهمية بث التصوّرات الحادة والمواقف المتصلبة ليست مطلوبة لذاتها، بل يتم اللجوء إليها عند مرحلة الاستقطاب فحسب، وعندما يصبح الفرد تابعاً للتنظيم، تعاد إعادة صياغة الخطاب وتعديله في اتجاه يخدم موقع الطائفة وشروط وجودها، فهنالك بث بشكل يختلف من حيث درجة التصلّب بحسب مكانة المتلقي بالنسبة إلى الطائفة.

٢ ـ **التيار المعتدل**: ويرى أن مختلف جوانب الدعوة السلفية من تربية وتعليم وأمر ونهي وفتوى. . . كل ذلك قد يتغيّر في أسلوبه ووسائله، وأيضاً في مضمونه بتقديم بعضه على بعض وتأخير بعضه عن بعض، لأن ما يصلح لزمان قد لا يصلح في آخر، وما يصلح في الحاضرة قد لا يصلح للبادية، وكذلك الشأن في المجالات المتصلة بصميم الدعوة، أي العقيدة والعبادة والمعاملة التي قد تختفي أحكامها في بعض الأزمنة، وتظهر في البعض الآخر بحسب معطيات محيط الدعوة وعزيمة الدعاة وأحوال المدعويين.

لكنه، وعلى مستوى الممارسة، يتحفظ هذا التيار في إظهار التصوّر وممارسته في الواقع، وذلك مخافة أن يكون في ذلك ما يمسّ بمنطلق الدعوة وأساسها، وفي ظلّ الانتقاد المستمر الذي يلقاه هذا التيار من القوى المحافظة التي ترى في ذلك خروجاً فعلياً عن تلك المنطلقات، مما يبقي اجتهادات هذا التيار متسمة بكثير من المحاذير والاحتياطات التي تكبح من قدرات الاجتهادات خارج ما هو مسلّم به من محدّدات أيديولوجية.

وكما هو الشأن للحركات السائدة في العالم الإسلامي، تصدق هذه النمذجة

على الحركات التي تتبنى الأيديولوجيات السلفية في المغرب، لكن معياراً آخر يظهر لينتج مزيداً من التمييز بين هذه الحركات، وهو عنصر التبعية لما هو سائد في المشرق العربي مهد الدعوة السلفية ومصدرها الرمزي والمادي. وعلى هذا الأساس الجديد يمكن تصنيف التيارات السلفية العاملة في الساحة المغربية إلى اتجاهات عديدة:

ـ اتجاه تنطبق عليه محددات الطائفية من حيث قلة تأثره بالبيئة المحلية، ومحافظته على الارتباط بالشبكات الدعوية العالمية كمرجع أيديولوجي (جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة في شخص زعيمها المغراوي، وجمعية دار القرآن والعلوم الشرعية في طنجة التي يتزعّمها البقاليون).

ـ اتجاه تطور نحو منحنيات راديكالية، متأثراً بالانشقاق الحاصل في المصادر المرجعية للدعوة السلفية بعد حرب الخليج الثانية، بحيث تبنى أطروحات الاتجاهات الأرثوذكسية التي قادت هذا الانشقاق، فكان بالتالي معارضة للطوائف المحلية من حيث ولاؤها الرمزي وتبعيتها الأيديولوجية للاتجاه السلفي الرسمي السائدة في المشرق (السلفية الجهادية).

ـ حركات أصبحت تتخلى عن طابعها الطائفي من خلال تفاعلها القوي مع السياق المحلي، في الوقت نفسه التي تحتفظ فيه بعناصر المذهبية كاملة، مع بعض الفلتات الاجتهادية المتمثلة على الخصوص في تخفيف درجة التعصب في الخطاب، والقبول بقدر من التفاعل مع بعض القوى الفاعلة داخل المجال الديني (مثل جمعية التوحيد والإصلاح، ومجموعة من الجمعيات الإسلامية النشطة في المجال الاجتماعي)، وانحصار نشاطها في نطاقات ضيقة من المجال الديني (جمعية ابن عبد البر وشبكة دور القرآن المنتشرة في الدار البيضاء التي يرعاها الشيخ زحل).

ـ اتجاه يستلهم سلفية من طينة أخرى، وهي سلفية رشيد رضا، وأبرز معالمها التأثر ببعض مقولات السلفية التقليدية دون أن تبني جميع عناصرها. إنه تيار يتجه هو الآخر نحو التفاعل مع السياقات المحلية، وتكييف طرق الدعوة مع المحدّدات الرسمية للمجال الديني، مع العمل مع داخل الأجهزة الرسمية ذاتها (تيار موجود في أگادير وسوس عامة، وغير منتظم في هياكل واضحة، وداخل في تأثر واضح مع الفئات التقليدية المتخرّجة في المدارس العتيقة).

ـ سلفية ناتجة من انشقاقات في المؤسسات الدينية التقليدية (الطريقة الدرقاوية التي يرعاها الصديقيون في طنجة)[٢]، نتج منها الاتجاه إلى السلفية كنموذج بديل، لكن دون التخلص من تأثير بعض خصائص الإسلام الطرقي، إلى حدّ أنه بادر إلى إجراء مصالحات ومبادرات للتهدئة التي قادها شيوخ هذا التيار مع الطريقة الدرقاوية (تقي الدين الهلالي، محمد الأمين بوخبزة، إسماعيل الخطيب، محمد المنتصر الريسوني)، وتنظيمياً يتمثل هذا التيار في معهد الشاطبي لعلوم القرآن في تطوان.

(٢) تعتبر عائلة بن الصديق من الأسر العريقة في علم الحديث وأصول الفقه، وكل أفرادها من الشيوخ المحدثين، وأكبرهم الشيخ أحمد بن الصديق دفين القاهرة، ويتبعه الشيخ الأصولي والمحدث عبد الله ابن الصديق.

القسم الثاني

السلفيـة كحركـة اجتماعيـة

في هذا القسم سيقع الاهتمام أكثر بالمواقف الاجتماعية الملموسة للسلفيين المغاربة عوض مواقفهم النظرية، وذلك من خلال وصف مكثف للممارسات التي يكشفها الواقع وإبراز القيمة التداولية لهذه الممارسات في الحياة اليومية، فالحياة الدينية للسلفية، كمجموعة دينية، يجب أن تستأثر بالانتباه بالقدر نفسه التي تحظى به أفكارها الاعتقادية.

ولأنها أكثر قابلية للملاحظة بالمقارنة بالمعتقدات، فقد خصصنا قسماً كاملاً للممارسة، ودرسناها من زاوية سوسيولوجية، وذلك لتفسير جزء مهم من القضايا التي بقيت عالقة من جراء البحث الأنثروبولوجي الذي شمل خطابها وبعض طقوسها. وعلى الرغم من أنه يصعب من الناحية المبدئية التمييز بين ما هو ثيولوجي، وما هو سلوك وممارسة، فإن ذلك يستوجب الدراسة في هذا الفصل، إذ إن لكل ما قيل بخصوص العقيدة السلفية انعكاساً ضمنياً على جانب الممارسة، كما أن الفهم الدقيق للكيفية التي يفكّر فيها الناس يمرّ بالضرورة عبر فهم سلوكياتهم وتصرّفاتهم في سياق الأحداث الاجتماعية.

كما نسعى من خلال هذا القسم إلى تحقيق قيمة إثنوغرافية من خلال المعطيات التي نجحنا بجمعها عن طريق البحث الميداني، وسنحاول كذلك إنجاز وصف مكثّف للواقع دون الوقوع في تنظيرات مشبوهة، ذلك أنه ليس بوسع أي تفسير مهما بلغت حذاقته تعويض وصف سوسيولوجي وازن ودال.

الفصل السادس

الحركة الدعوية في مراكش قبل السبعينيات

لم تكن لدينا مؤشرات كثيرة تساعد على وضع تصوّر عن الحركة الدعوية في مراكش قبل السبعينيات، ولكن أمكن الاعتماد على قياس تأثير التعليم الديني في إنتاج أفواج من المتعلمين مارسوا الدعوة على أكثر من صعيد[1].

لقد لعبت جامعة ابن يوسف دوراً في إنتاج أجيال حاملة للمعرفة الدينية، لكن القليل منها كان يختم مساره التعليمي ليترقى إلى صف النخبة المتعلمة التي تمتلك الوسائل الضرورية للقيام بنشاط دعوي. لقد كان معظم الطلبة ينقطعون عن الدراسة بعد قضاء بضع سنوات، ليصبحوا تجاراً أو مدرّسين في البوادي أو عدولاً . . . إلخ، وخصوصاً أن مجال استقطاب الجامعة كان أضيق من نظيرتها القرويين بسبب اقتصارها على استقطاب الطلبة من أحواز مراكش وجنوب المغرب، وقليل من هؤلاء كانوا ينهون دراستهم ويغدو بإمكانهم الانتماء إلى فئة العلماء. وعلى رغم ذلك، فقد لعبت كل الشرائح المتخرّجة دوراً في تعزيز علاقات الجامعة مع محيطها وإغناء بعدها الاجتماعي.

لم يكن من الممكن أن تنتج جامعة ابن يوسف حركة دعوية منظّمة، لأن

---

(١) للدلالة على المكانة العلمية للمدينة قديماً وحديثاً كان يقال: إن العلم ولد في مكة، وربي في المدينة، ودق في مصر، وغربل في الأندلس، وعجن في مراكش، وأكل بفاس، انظر: العباس بن إبراهيم السملالي، **الإعلام بمن حلّ مراكش وأغمات من الأعلام**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور (الرباط: المطبعة الملكية، ١٩٧٤)، ص ١٤٦. مع ذلك، فلسنا بصدد التأريخ للحركة العلمية للمدينة، كما يفعل أغلب الباحثين في هذا الباب. وإنما غرضنا التساؤل عمّا خلفته هذه الحركة من مبادرات دعوية.

طلابها لم يكوّنوا وحدة متضامنة تستمد قوتها من تشبّعها بتقليد تعليمي تفرضه الجامعة، ولذلك لم يكن لهذه الأخيرة برنامج بيداغوجي محدّد. ولا ينقص من حجية هذا الاستنتاج الإصلاح الذي أقرّته الحماية الفرنسية للجامعة عام ١٩٣٩، والذي زعم المدافعون عنه أنه أدى إلى الرفع من مستوى التعليم فيها.

فقد وضع الإصلاح تنظيماً جديداً جعل من العلماء مجرد موظفين في الجامعة، مما أدى إلى فقدان البعض منهم الوجاهة التي حظوا بها لدى العامة، كما توقفت بشكل كلي تقريباً الهدايا والمعونات التي اعتاد الأتقياء من أغنياء المغاربة وفقرائهم تقديمها إلى الجامعة، في حين فضّل العديد من العلماء مغادرتها نحو جهات أخرى[٢]. ولم يكن عدد طلبة الجامعة مضبوطاً، كما لم تكن إدارتها (الولوج، التخرج، المناهج الدراسية، الموارد المادية) معروفة ومضبوطة. لذلك، لم يكن طاقمها الإداري من الشيوخ والطلبة قادرين على التصرّف كمجموعة رسمية، سواء داخل الجامعة أو خارجها، وقليلون هم العلماء الذين كان بإمكانهم أن يتصرّفوا داخل الجامعة كناطقين غير رسميين باسم زملائهم، في حين منع تقلّد الآخرين لبعض الوظائف الرسمية ممارسة نشاط دعوي على نطاق واسع[٣].

ولم تكن ممارسة التدريس خارج الجامعة اليوسفية مرتبطة بأيديولوجية محدّدة ترسم الدور الذي يجب أن يقوم به العلماء أو بما يتوقّعه المجتمع منهم. وبالنسبة إلى الأفكار السلفية التي كان من المفروض أن تقدم بعض عناصر هذه الأيديولوجيا، فقد كانت أقل انتشاراً وشعبية في مراكش مقارنة بفاس، لأن المدينة كانت واقعة في قبضة الكلاوي الحديدية الذي سيطر على مناحي الحياة كلها[٤]، فعلى الرغم من استقرار أبي شعيب الدكالي في المدينة، فإن مهامه

---

(٢) حول التنظيم الذي أقر سنة ١٩٣٩، انظر: ديل إيكلمان، **المعرفة والسلطة في المغرب: صور حياة مثقف من البادية في القرن العشرين**، ترجمة محمد أعفيف (الرباط: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، ٢٠٠٠)، الفصل السابع.

(٣) ومن هؤلاء العلامة أبو شعيب الدكالي، الذي عيّن قاضياً على مراكش ووزيراً للعدلية في ما بعد، وكذلك كان الشأن بالنسبة إلى العلامة محمد المدني كنون الذي عيّن قاضياً في المدينة لثمانية أشهر، وقد كان كنون ضد البدع والأهواء، آمراً بالمعروف، ناهياً عن المنكر، مكثراً من تدريس الحديث، سائراً على نهج السلف. وقد تردّد عليه العديد من العلماء ملتمسين مشيخته، مثل العلامة السلفي عبد الله السنوسي. انظر: إبراهيم الوافي، **الدراسات القرآنية في المغرب في القرن الرابع عشر الهجري** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٩)، ص ٢٦٣.

(٤) إيكلمان، المصدر نفسه، ص ١٩٠.

الرسمية كقاض منعته من نشر أفكاره الإصلاحية على نطاق واسع، في حين شاعت شهرته في مقامه في فاس، وعند تدريسه في القرويين (١٩٠٨ ـ ١٩١١)، حيث بذل مجهوداً فكرياً وعملياً عمل من خلاله على ربط الفكر السلفي الحديث بالثقافة المحلية[٥].

إن ما دفع طلاب جامعة ابن يوسف إلى التدريس خارج الجامعة هو الصعوبات المؤسسية التي تعترض غالبيتهم، وتحدّ من انتظاراتهم داخل الجامعة، التي يمكن اختصارها في انعدام التعيين الرسمي. فقلة منهم هي التي كانت تتمكن من ممارسة التدريس داخل الجامعة، ومن بين الأربعمئة طالب الذين ضمّتهم الجامعة في وقت من الأوقات، كان عدد الشيوخ الذين يشرفون عليهم ينحصر في ستة إلى ثمانية[٦]. وحتى إذا تمكّن بعض الطلاب من ولوج التدريس، فإن ممارستهم له لا تكون إلا بعد قضائهم سنوات طويلة داخل الجامعة، وعندما يتأكدون من الموافقة الضمنية لشيوخهم على القيام بمهمة التعليم، وقلة من هؤلاء المحظوظين كانوا يتقاضون رواتب صغيرة من إدارة الأوقاف تكفي بالكاد لسدّ حاجياتهم، فكان البديل بالنسبة إلى أغلبية الطلبة هو البحث عن مجالات نشاط أخرى يحتضنها المجتمع، كالأضرحة والزوايا والمساجد الصغيرة، حيث يستفيد المعلّم من هبات الساكنة.

لقد تطلب انفتاح شيوخ وطلبة جامعة ابن يوسف على العامة سبباً في عدم تضمين خطاب الدعوة لهدف أساسي يريد الداعي الوصول إليه من خلال نشاطه في المجتمع، فعلى الرغم من الروح السلفية التي كانت تطبع الخطاب الديني خلال فترة الثلاثينيات، فقد ظلّ خطاباً عاماً تنحصر مهمته في تفقيه العموم في ما يتصل بأمور الدين المرتبطة بممارستهم الدينية اليومية، ولم يكن يروم تجاوز

(٥) ذلك أن أبا شعيب الدكالي لم يعد بالسلفية إلى مصادرها الحنبلية والتيمية، وإنما كان همه إحياء الدراسات الحديثة وتكوين مدرسة مغربية سلفية ذات ثقافة حديثة لا تركن إلى الدراسات الفقهية، كما كان الحال في جامعة ابن يوسف أو القرويين، وإنما تهتم بالسيرة النبوية ودراسة أمهات كتب الحديث وتجديد الفقه. وعلى إثر ذلك تمخض عن هذه الرؤيا بروز حركة سلفية سياسية، وأخرى تربوية، برز في الأولى الشيخ محمد بن العربي العلوي وتلميذه علال الفاسي، وبرز في الثانية العالمان محمد السائح والمدني ابن الحسني، انظر: عبد الهادي بوطالب، «السلفية.. استشراف مستقبلي،» ورقة قدمت إلى: **الحركة السلفية في المغرب العربي: [أشغال الندوة المنعقدة] أيام ٢٤ ـ ٢٦ مارس ١٩٨٩ التي نظمتها جمعية المحيط الثقافية بالتعاون مع الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي**، تقديم محمد بن عيسى (أصيلة: جمعية المحيط الثقافية، ١٩٨٩)، ص ٢٧.

(٦) إيكلمان، المصدر نفسه، ص ١٤٢.

ذلك لإصلاح صلب المعتقد ومهاجمة التقليد الديني الموجود. لقد احتفظ المصلحون، إذن، بالنظرة الضيقة لمسؤولية العلماء، كما تطورت في تقاليد التعليم الإسلامي، فالمسؤولية الأولى لرجل العلم كانت محدّدة أساساً في اكتساب المعرفة الدينية وتعليمها بحسب الطرق الموضوعة لها، وليس السعي إلى تغيير المجتمع، ومما له دلالة على ذلك، أنه وعلى الرغم من التوجّه السلفي الذي حكم وعي المصلحين، فقد كانوا يلقون دروسهم في الزوايا والأضرحة، وهي مقارّ تنبذها الأفكار السلفية[٧].

ومن الناحية الأسلوبية، كان حضور العامة من التجار والحرفيين سبباً في دفع العلماء والطلاب إلى الاقتصار في دروسهم على النصوص المألوفة لدى هذا الصنف من الحضور، فابتعدوا في خطابهم عن النصوص الكلاسيكية المألوفة وأساليب المعرفة العالية والأعراف البلاغية (السجع، وزن الجمل، استعمال الحكم المأثورة)، وغيرها من التقاليد التي كانت محمودة في الأوساط العلمية، وغير المتضمنة في التصوّر الشعبي للطريقة الصحيحة التي يجب أن تسير بها مثل هذه الأنشطة. لذلك كله، لم يكن لأسلوب التعليم أي دور في إحداث تغييرات جوهرية في الفهم السائد عن الطريقة التي يجب أن تبلغ بها هذه المعرفة الثمينة[٨]، فلم تتمكن النخب السلفية المحلية من التعبير عن توجّهاتها الحقيقية سوى بتأسيس مجموعة من المدارس الحرة التي لعبت دوراً في نشر مبادئ السلفية من خلال تدريس اللغة وتعليم الدين الإسلامي[٩]، في حين ظلت أطراف من النخبة العلمية التقليدية في المدينة مشتغلة داخل جامعة ابن يوسف، مستثمرة جهودها في إصلاح نظام التعليم فيها[١٠].

---

(٧) مثل المختار السوسي الذي كان يحاضر في ضريح عبد العزيز التباع والزاوية الدرقاوية التي كانت مقراً لسكناه، انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٩) ومن أشهرها المدرسة التي أسسها المختار السوسي بحي الرميلة سنة ١٩٢٩. للمزيد انظر: جون جيمس ديمس، **حركة المدارس الحرة في المغرب، ١٩١٩ ـ ١٩٧٠**، ترجمة السعيد المعتصم (الدار البيضاء: النجاح الجديدة، ١٩٩١).

(١٠) يمكن ذكر عدة أسماء اشتهرت بجهودها لإصلاح نظام التعليم في جامعة ابن يوسف، ومن بينها الرؤساء الخمسة للجامعة: مولاي أمبارك العلوي، محمد بن عثمان، عبد القادر المسفيوي، محمد بلهاشمي المسيوي، والرحالي الفاروق، بالإضافة إلى أسماء شيوخ اشتهروا بدروسهم في الجامعة، ومنهم: سيدي المدني بلحسيني، العلامة محمد بلحسن الدباغ، عبد السلام بن المعطي السرغيني، مولاي أحمد العلوي، بوشعيب الشاوي، وغيرهم. انظر: أحمد متفكر، «رؤساء الجامعة اليوسفية،» ورقة قدمت إلى: **ثلاثون سنة في خدمة اللغة العربية والثقافة الإسلامية** (مراكش: حوليات كلية اللغة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٧٩ ـ ١٩١.

ومن الواضح أن تتبع النشاط الدعوي للمتخرجين في المدرسة اليوسفية لا يسعف في استنتاج قاعدة لنشاط اجتماعي ذي دلالة على تأثير هؤلاء في محيطهم، إذ لم تكن مجهوداتهم سوى امتداد لواجب العلماء في تثقيف الناس وتزويدهم بالمعرفة الدينية المجردة الخالية من كل هدف يروم التعبئة لصالح توجّه ديني بذاته.

لكن هناك اسمين يجب استثناؤهما من هذه الصورة التي وضعناها للنشاط الدعوي في مراكش ما قبل السبعينيات: أحدهما داعية سجل له التاريخ بعض المبادرات العملية في حقل الدعوة، وهو سيدي أحمد بن محمد أكرام (١٨٨٤ ـ ١٩٥٦)، وثانيهما مصلح اشتهر بإسهامه النظري في محاربة البدع ونبذ التقليد، وهو سيدي محمد بن محمد بن عبد الله المؤقت (١٨٩٤ ـ ١٩٤٩).

فإلى جانب نشاطه العلمي في المدرسة الحرة التي أسسها في سيدي بوحربة، وتدريسه في جامعة ابن يوسف، كان محمد أكرام يخصص بعض الوقت للطبقات الشعبية، فقد كان له درس أسبوعي في **صحيح مسلم والتفسير**[11]، وسرعان ما استهوته هذه الطبقة التي أصبحت تتقاطر على مجالسه، وغدا له جمهور كبير يلازم دروسه التي تقام في مسجد بن يوسف ومسجد حارة الصورة والمواسين. وقد اكتسب هذه الشهرة نظراً إلى مواقفه الشديدة والصارمة تجاه البدع، وتنديده البالغ بالطرقيين. فكانت دروسه دعوة سلفية إصلاحية تروم تصفية العقيدة من شوائب البدع والخرافات، متأثراً في ذلك بأفكار ابن تيمية، ومناصراً للوهابية التي تأثر بها في أثناء المرتين اللتين أدى فيهما فريضة الحج. ومما يروى عنه، أنه كثيراً ما كان يتراشق مع علماء ابن يوسف بالكلمات فوق المنابر، خصوصاً مع العلامة محمد بن الحسن الدباغ. ومن مواقفه الإصلاحية، أنه عمد مع ثلّة من أتباعه إلى شجرة كانت في حارة باب دكالة، فقطعها، بعد أن كانت النساء يعقدن بها التمائم والحروز، وغير ذلك مما يعتقدن بأنه يسعف في درء الأذى وجلب الخير.

وقد تولّى أكرام الخطابة في مسجد بريمة، وتخلى عنها في أواخر حياته تورّعاً، كما عرض عليه تولي القضاء، فرفض. ولما أسس النظام في جامع ابن يوسف عام ١٩٣٥، رفض التدريس فيه اعتقاداً منه بأن الصندوق الذي يؤدى منه رواتب العلماء مصدره حرام، ولذلك كان يسمّيه الصندوق الأسود، مع أن حالته المادية يومها

---

(١١) على خلاف من عاصرهم من الفقهاء الذين استمروا في تقليد الاعتناء المبالغ فيه باللغة والفقه، انظر: الواقي، **الدراسات القرآنية في المغرب في القرن الرابع عشر الهجري**، ص ٢٧٤-٢٧٨.

كانت ضيقة، بحيث لم يكن له من السعة ما يجعله يرفض مثل هذه العروض[١٢].

أما عبد الله بن المؤقت، فقد اشتهر بدعوته الصريحة إلى نبذ التقليد وإصلاح الممارسات الدينية بالرجوع بها إلى صيغها الأولى، مما أكسبه شهرة في الثلاثينيات من هذا القرن، وكان ابن المؤقت قد نشأ في بيئة علمية، من أسرة صوفية في زاوية الحضر بمراكش، وكان والده من كبار علماء التوقيت ممن اشتهروا بالتصوف، وقد قضى فترة طويلة من عمره في مسجد بن يوسف آخذاً عن علمائها، وقد اندمج في بداية شبابه في الطريقة الفتحية اندماجاً كاملاً، واضعاً مؤلفاً خاصاً في مناقب شيخها أحمد الباني، سمّاه **معرج المنى والأماني في مناقب القطب الرباني شيخنا فتح الله أحمد الباني**. كما ألف رسالته المسماة «إرشاد أهل السعادة لسلوك كمال السادة» دافع فيها عن وجوب اتخاذ شيخ حي يهتدي به المريد إلى طريق الحق والخير.

لكن انفتاح ابن المؤقت على كتابات معاصريه من الشيوخ، كمحمد عبده والعلامة رشيد رضا، كان سبباً مباشراً في تغيير توجّهه الديني، فقد نما حسه النقدي، وبدأ يقوم بنقد شديد شامل للأوضاع من حوله، وكان من اهتماماته الجديدة انتقاد الطريقة الفتحية التي كان انسحب منها، فبدأ يهاجم كل الطرق والزوايا والعديد من الممارسات الدينية التي أصبح يراها بدعة ليست من الدين في شيء.

لم يترك ابن المؤقت في كتاباته وعبر دروسه الفرصة تمر دون سرد عيوب ومساوئ الطرق الصوفية المغربية، بحيث وضعها في سلّة واحدة منبهاً إلى أنها أصل كل داء حلّ بالمجتمع. وفي ذلك قال: «ولا جدال في أن كثيرين من هذه الطوائف جناة على الأمة الإسلامية، إما بجهلهم وجمودهم، وإما بابتعادهم عن الشرع ومحاولتهم اصطياد الدنيا بشبكة الدين. وإذا أقرعهم إنسان بما جاء في الكتاب أو السنّة أطلقوا فيه ألسنتهم بالسبّ، بل ربما كفروه وفسقوه، ورموه بكل شنيعة. . .»[١٣].

---

(١٢) «روايات شفوية عن أسرة الشيخ وتلامذته،» في: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، **معلمة المغرب: قاموس مرتب على حروف الهجاء يحيط بالمعارف المتعلقة بمختلف الجوانب التاريخية والجغرافية والبشرية والحضارية للمغرب الأقصى**، إشراف محمد حجي، ٢٣ ج (سلا: مطابع سلا، ١٩٨٩ ـ ٢٠٠٥)، ص ٦١٠ ـ ٦١١.

(١٣) محمد بن عبد الله بن المؤقت، **الرحلة المراكشية أو مرآة المساوئ الوقتية**، ط ٢ (الدار البيضاء: النجاح الجديدة، ٢٠٠٠)، ص ١١.

وكان من المؤشرات الدالة على تأثير النشاط الدعوي الذي مارسه ابن المؤقت قيام حملة ضده من قبل ثلاثة قضاة بتحالف مع بعض أقطاب الطرق الصوفية، وذلك بعد ظهور مؤلفه **الرحلة المراكشية** الذي أظهر فيه تأثراً واضحاً بالعقيدة السلفية من حيث اعتباره للإصلاح الديني مدخلاً إلى كل إصلاح اجتماعي وسياسي وثقافي. فقد رفع المتحالفون ضده شكوى إلى باشا مدينة مراكش وطالبوا من محمد الخامس التدخل للجم لسان الشيخ، كما قام قاضي سطات أحمد سكيرج، ومقدم الطائفة التيجانية آنذاك بالردّ على ابن المؤقت بمؤلف أسماه **الحجارة المقيتة لكسر مرآة المساوئ الوقتية**، إلا أن ابن المؤقت ألّف بدوره كتاباً يرد فيه على ما اعتبره افتراءات أحمد سكيرج، غير أن الكتاب صودر من السوق وأحرق في علامة على توتر العلاقة بين الشيخ ومحيطه الثقافي[١٤].

من مجهوداته في مواجهة ما كان يعتبره انحرافات وأباطيل دينية تأليفه لكتاب **لبانة القارئ من صحيح البخاري**، و**السيف المسلول على المعرض عن سنّة الرسول**، و**بغية المسلم من صحيح الإمام مسلم**. وبالإضافة إلى ما ألف رداً على الطريقة الفتحية التي كان يتبعها، ألف في هذا الخصوص أيضاً **هدم الباني في كشف الغطا عن زلقات الشيخ الرباطي البناني**[١٥].

لكن الشيخين (أكرام والمؤقت) يبقيان استثناء، ولا يمكن اعتبار مجهوداتهما جزءاً من حركية ما في الحقل الدعوي في مراكش ما قبل السبعينيات، وبشكل عام، فقد عانت السلفية، المعبّر عنها داخل الحركة الوطنية ككل، قلة الرموز المعبّرة عن هذا التوجّه الديني. وهذا ما يفسر لماذا ظلت الحركة الوطنية تعمل باستمرار على تأكيد وجود رمز سلفي واحد، هو محمد بن العربي العلوي، والحال أن الشيخ كان قليل الكتابة نادر التأليف، إلا ما كان من بعض التعليقات والتقاريظ على كتب من كان يجهلهم من معاصريه من العلماء والكتّاب[١٦].

---

(١٤) انظر تقديم أحمد الشقيري الديني لكتاب: ابن المؤقت، المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٨.

(١٥) الوافي، **الدراسات القرآنية في المغرب في القرن الرابع عشر الهجري**، ص ٢٥٤.

(١٦) سعيد بنسعيد العلوي، **الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب** (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٢٢.

الفصل السابع

الحركات السلفية في مراكش:
النشأة، والامتداد، والتوزيع الجغرافي

تعدّ السبعينيات عقداً نشطت فيه الدعوة السلفية في مدينة الدار البيضاء، لكنها تضاءلت كثيراً بعد ذلك. يظهر ذلك واضحاً من خلال تراجع حركة انتشار دور القرآن السلفية في هذه المدينة، حيث لا يتجاوز عددها العشرين، بالإضافة إلى ٣١ من المدارس القرآنية التي تشرف عليها وزارة الأوقاف[1]. ومن بين العشرين داراً للقرآن المذكورة، يشرف محمد زحل، الشيخ السلفي بيداغوجياً، على ثمانٍ منها، بحيث تبنّى الشيخ منهج تحفيظ **القرآن الكريم**، وإنشاء المعاهد الشرعية[2]، منذ انسحابه من الشبيبة الإسلامية.

وابتداء من عقد الثمانينيات، لم يعد هذا العمل السلفي في الدار البيضاء يعبّر عن نفسه سوى عبر الشريط، فانتقل ثقل هذه الدعوة إلى مراكش[3]. ففي ظلّ حركة

---

(١) وذلك بحسب الإحصاء الذي أجراه الباحثان محمد الطوزي وبرونو إيتيان، في: Bruno Etienne et Mouhammad Tozy, «Le Glissement des obligations islamiques vers le phénomène associatif à Casablanca,» dans: *Annuaire d'Afrique du Nord* (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1979), vol. 18, p. 13.

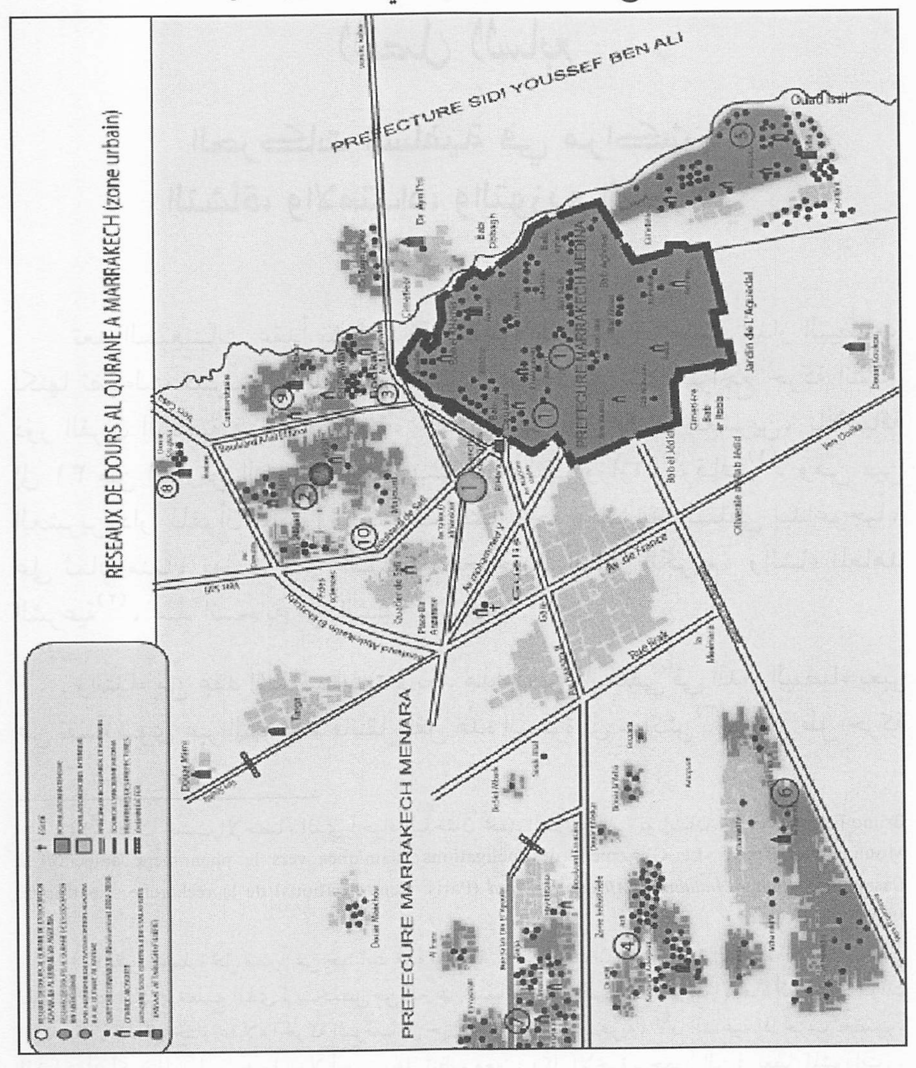
(٢) يقول محمد زحل معبراً عن حيثيات هذه المرحلة: «. . أفسد انتشار الدعوة السلفية التوجه السياسي للقائد عبد الكريم مطيع الذي لم يتخلص من النزعة السياسية منذ أن كان في حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية. . آنذاك اختار عقلاء الحركة التوقف إلى حين مختارين العمل بحرية، لأن الداعية إذا تحزب تعصب، ففضلت أن أكون للمسلمين جميعاً، ولا أحسب على تنظيم معين، وكل الإخوة يرجعون إليّ في بعض المشورات. . فبعد الشبيبة وقعت أخطاء، فعند غياب القيادات، أسندت الأمور إلى شباب صغار كانوا يعبثون في الأمور، فحصلت تناقضات، فيأتي الأمر وعكسه، وأنشئت عدة خطوط، فلا تعرف المعتمد من القراءات، فآثرنا ليس الاختفاء والتواري، ولكن كنا نراقب عن كثب». في: **البيان**، العدد ١٧٤ (نيسان/ إبريل - أيار/ مايو ٢٠٠٢).

(٣) المصدر نفسه.

المدّ والجزر التي شهدها الحراك السلفي في الدار البيضاء، عرفت مدينة مراكش بواكير الدعوة السلفية قبل أن تتطور لتنتشر على نحو ما تبيّنه الخارطة الرقم (٧ ـ ١)[٤]:

الخارطة الرقم (٧ ـ ١)

توزيع الكتاتيب السلفية في مدينة مراكش



(٤) استندنا في توزيع الكتاتيب القرآنية على الخارطة التي أعدها مكتب التعليم الأولي مصلحة الشؤون التربوية نيابة مراكش المدينة، تحدد انتشار الكتاتيب على مستوى هذه العمالة. فيما اعتمد في ضبط الكتاتيب الأخرى على الإرشادات التي مدنا بها المراقبون الميدانيون لمؤسسات التعليم الأولي التابعون للنيابة الجهوية للتعليم.

١ ـ ظهر أول تنظيم سلفي في مدينة مراكش عام ١٩٧١، عندما تأسست جمعية دار القرآن الكريم في حي أزبزظ الموجود في المدينة العتيقة (الدائرة الحمراء، رقم واحد) . ويعتبر هذا الحي نقطة التقاء مراكز مهمة في المدينة (قاعة بناهيض، محيط جامع بن يوسف، الطالعة، السبتيين)، كما كان محيط الحي دائماً مركز حراك سياسي وديني[٥]. ومن الأنشطة التي أقيمت في هذه الدار عقب تأسيسها استقبال أقطاب السلفية المعروفين على الصعيد الإسلامي آنذاك، كأبي بكر الجزائري، وناصر الدين الألباني، والبنا، والصواف. . . إلخ[٦].

وبالموازاة مع قيام جمعية دار القرآن الكريم، وبمساعدة مالية سعودية، تم إنشاء المدرسة السلفية لتكون جناحاً دعوياً تستقطب التلاميذ الصغار، لكنها سرعان ما تحولت إلى مشروع خاص على هيئة مدرسة حرة معترف بها رسمياً من طرف وزارة التربية الوطنية وتكوين الأطر، بعدما فرض مسيرها الأداء على التلاميذ، ضداً عن رغبة الجهة السعودية المموّلة التي تشدّدت على مجانية الخدمات التي تقدمها المدرسة كشرط لمواصلة تمويلها.

لكن سرعان ما عرف تنظيم جمعية دار القرآن الكريم انشقاقاً في صفوف قيادته، أدى إلى ظهور تنظيم ثانٍ عام ١٩٧٦ سمّي بـ «جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة» (الدوائر البيضاء في الخارطة) تحت قيادة محمد المغراوي. فقبل تأسيس هذه الجمعية، اتخذ المغراوي من داره مقراً لدار القرآن (المقرّ الرقم ١)، حيث خصص حجرة منه لتحفيظ القرآن لفائدة العامة وأنصاره الذين انسحبوا معه من جمعية دار القرآن، إلى أن تأسست دار القرآن في حي روض العروس، التي تعتبر الدار الأم لكل دور القرآن الأخرى التابعة لجمعية الدعوة. وفي هذه الدار تكوّن تلاميذ الجمعية الذين يدرّسون حالياً في مختلف الدور الأخرى. وقد حصلت هذه الجمعية على تزكية المفتي العام للديار السعودية كدليل على سلامة منهجها العقدي المتبع للعقيدة السلفية:

---

(٥) شهد محيط هذا الحي معركة البحيرة التي تواجه فيها جيش محمد بن تومرت وأتباع علي بن يوسف المرابطي، كما كان مركز إقامة العديد من العلماء ونقطة تمركز لحركة المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي.

(٦) اكترت جمعية دار القرآن الكريم هذا المقر من وزارة الأوقاف، وقد استعادته هذه الأخيرة بعد توقيف دار القرآن، لتحولها إلى مدرسة قرآنية تابعة لها.

المملكة العربية السعودية
رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء
مكتب المفتي العام

من عبدالعزيز بن عبدالله بن باز الى من يراه من اهل الخير والاحسان

وفقهم الله إلى ما فيه رضاه أمين

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

أما بعد : فإن حامل هذه الرسالة هو فضيلة الشيخ محمد بن عبدالرحمن المغراوي رئيس جمعية الدعوة إلى الكتاب والسنة في مراكش من المغرب الأقصى ورئيس جمعية دور القرآن الكريم وهو معروف لدي بحسن العقيدة والسيرة وهكذا جمعيته وهذه الجمعية جديرة بالدعم والاعانة على اعمالها الطيبة من الزكاة وغيرها باسم فضيلة الشيخ محمد المذكور ولطلبه الايضاح جرى تحريره في ١٤١٧/٩/١٧هـ وفق الله الجميع لما يرضيه وجعلنا وإياكم ممن يعين على نوائب الحق وضاعف للجميع الاجر إنه سميع قريب والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

مفتي عام المملكه العربيه السعوديه

ورئيس هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء

الـرقـم : التاريخ : ١٤١٧/٩/١٧ المشفوعات :

وفي عام ١٩٧٩، تم فتح أول فرع تابع لدار القرآن في المدينة نفسها في حي آسيف (المقرّ الرقم ٢)، وهو عبارة عن دار مؤجرة مكونة من طابقين ويقع في حي آسيف الذي يعتبر مأوى للطلبة الجامعيين الذين يفدون على المدينة قصد الدراسة في الكليات النظامية والجامعات التي تحيط بهذا الحي.

وفي عام ١٩٨٩، أسس فرع آخر تابع للجمعية، ويقع في شارع ١١ يناير قرب المحطة الطرقية في باب دكالة (المقرّ الرقم ٣)، وقد أصبح هذا الفرع المركز الأم لجميع دور القرآن الكريم التابعة لجمعية الدعوة نظراً إلى موقعه الاستراتيجي وكبر مساحته (١٠٠٠ متر مربع تقريباً)، ويوجد إلى جانبه قاعة تستغل لإقامة المعرض السنوي للكتاب، الذي أصبح معرضاً دائماً للكتب السلفية قبل أن تغلقه السلطات عام ٢٠٠٣. كما يضمّ المقرّ قاعة للتسجيلات الصوتية لتتبع الأعمال والأنشطة المزاولة في الدار.

هذه المزايا جعلت الدار مؤهلة لاستقبال أكبر عدد من الأفراد المنضوين في الجمعية، خصوصاً أيام الجمعة والسبت والأحد، إذ يبلغ مستمعو الدروس في كل يوم من هذه الأيام حوالى٦٠٠ فرد يتتبعون مواعظ زعماء الجمعية ومشايخها الكبار.

بمحاذاة هذه الدار، يوجد زقاق يضمّ عدة محلات تجارية يملكها سلفيون، ويمارسون فيه مهناً متعددة (مكتبة مقروءة ومسموعة ومرئية ـ بيع الأعشاب ـ خياطة ـ إصلاح الحاسوب والهاتف النقال ـ بيع الأعشاب ـ مخدع هاتفي. . . إلخ)، وغيرها من المحلات التي يضبط نشاطها على إيقاع مواقيت الصلاة، فما إن يرتفع الأذان حتى يهمّ أصحاب المحلات لإقفال محلاتهم والتوجه إلى مسجد بوكار المجاور لأداء الصلاة. إنه، إذن، تطويق زماني ومكاني لجزء من المجتمع يهدف إلى إعادة الأسلمة بالانطلاق من قاعدة المجتمع.

وفي عام ١٩٩٢، تم فتح آخر فرع تابع للجمعية في الحي الصناعي بحي أزلي (المقرّ الرقم ٤)، أي في أطراف المدينة، وهو عبارة عن دار مؤجر طابقها السفلي. وفي العام نفسه، افتتحت دار قرآن أخرى في حي سيدي يوسف بن علي (المقرّ الرقم ٥)، وهي عبارة عن قبو تم استغلاله لأنشطة دار القرآن، وتتوافد عليه الطبقات الشعبية التي تقطن هذا الحي بكثرة. لكن في عام ١٩٩٩، تأسست في الحي نفسه دار أخرى مصممة تصميماً عصرياً، وهي تمتاز من غيرها باحتوائها مرفقاً لإيواء الطلبة الأفاقيين.

يمتد المجال الذي يفترض أن هذه الدار تستقطب منه أتباعها إلى مساحة شاسعة، وذلك لأن سيدي يوسف تعدّ عمالة مفتوحة على العالم القروي، ولا يمثل الحيّز المديني منها سوى جزء يسير من مساحتها الترابية. ويظهر تأثير ذلك في هذه الدار من حيث امتلاؤها المستمر والمشاكل التنظيمية الداخلية التي تشهدها.

ويوجد الفرع السادس في حي المحاميد (المقرّ الرقم ٦)، وهو عبارة عن دار تبرّع بها بعض المحسنين بصفة مؤقتة، وقد أسست في انتظار تمكّن الجمعية من العثور على مقر خاص بها. أما أنشطتها فتخصّص أغلبيتها للنساء.

أما الفرع السابع من دور القرآن التابعة لجمعية الدعوة، فقد تم تأسيسه في عام ١٩٩٨ في حي المسيرة (المقرّ الرقم ٧)، وهو من الأحياء الحديثة الناتجة من توسع المدينة وامتداد أطرافها، وهو معهد علمي تابع لجمعية الدعوة، وتدرّس فيه علوم الشريعة كلها من عقيدة وقرآن وسنّة وسيرة وعلوم الآلة، كاللغة والأدب والنحو وغير ذلك من العلوم، ويقصده طلبة العلم الشرعي من المغاربة، ويسهر على تأطيرهم مجموعة من الأطر من خريجي مختلف دور القرآن.

ويوجد الفرع الثامن (المقرّ الرقم ٨) في حي السراغنة، وهو عبارة عن دوار امتد إليه عمران المدينة، وأصبح بذلك داخلاً في مجالها الحضري.

أما الفرع التاسع (المقرّ الرقم ٩)، فيوجد في حي بلبكار، وهو حي جديد امتدت إليه المدينة بفعل توسع حركة العمران فيها.

وبالإضافة إلى هذه الدور التسع، توجد فروع أخرى في بعض المدن، ففي مدينة الدار البيضاء، تم فتح أول فرع تابع لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة عام ١٩٩٨ في الحي المحمدي، وهو حي شعبي آهل بالسكان. والفرع عبارة عن سفلي عمارة اكترته الجمعية لهذا الغرض، كما فتحت دار أخرى في مدينة تاحناوت التي تبعد عن مراكش بنحو ٤٠ كلم، وتضمّ عدة مرافق لإيواء الطلبة وتغذيتهم.

وتجدر الإشارة إلى أنه تم مؤخراً بناء عمارة تابعة للجمعية في شارع آسفي في مدينة مراكش (المقرّ الرقم ١٠)، وهي مكوّنة من خمسة طوابق، خصص السلفي منها لدار القرآن الكريم، بينما يضمّ طابقها الثاني مقراً للمكتبة المقروءة والمسموعة والمرئية. كما تم نقل مركز الأبحاث العلمية إلى الطابق الثالث، في حين أحدث معهد علمي لتكوين الأطر المدرسية في دور القرآن في الطابق الخامس. وهذا المقرّ هو الوحيد الذي بقي مشتغلاً إلى اليوم بعدما أغلقت جميع الدور الأخرى في أواسط عام ٢٠٠٤.

وعلى عكس ما كان متوقعاً من انكماش التيار السلفي بعد هذا التاريخ بفعل

تضييق السلطة، استطاع السلفيون احتلال مواقع تجارية جديدة تقع في قلب المدنية (حي الزفريتي) وفي أطرافها (حي المسيرة)، حيث تزدهر تجارة بيع وإصلاح الهاتف النقال الجديدة والمستعملة ومختلف الحواسيب والأجهزة الإلكترونية التي يبرع السلفيون في تدبر إعطابها وبأسعار غير قابلة للمنافسة من طرف الشركات المنظمة، كما تحول مقر شارع «١١ يناير» إلى مكتبة ضخمة يعرض فيها المتن السلفي ليبيع كتباً كان أو أقراص مضغوطة أو مجسمات تبين كيفية أداء الفرائض والعبادات وأشرطة مسموعة ومرئية كل ذلك بأثمان بخسة.

يتبينّ، إذن، أن توسع شبكة دور القرآن التابعة لجمعية الدعوة كان موازياً لتوسع المدينة وامتداد أطرافها، فقد نشط انتشار هذه الدور مباشرة بعد التقسيم الإداري للمدينة. فإحداث ثلاث عمالات، أحدث تعدداً للجهات المانحة للترخيص بشأن إقامة الدور واستقلالاً في ما بينها، وضاعف من إمكانيات توسع علميات إنشاء دور القرآن على صعيد كل عمالة.

وبالنظر إلى تقسيم دور القرآن بحسب العمالات، يتبينّ أن كلاً من عمالة مراكش المدينة، وسيدي يوسف بن علي، ومراكش المدينة، يحتضن داراً واحدة للقرآن، في مقابل ثلاث دور توجد جميعها في عمالة المنارة جليز، مما دفعنا إلى البحث عن تبرير يمكن أن يفسر هذا التوزيع الجغرافي الذي يجعل دور القرآن تغطي كل أنحاء المدينة.

يمكن الحديث عن سببين رئيسيين جعلا دور القرآن التابعة للجمعية تنتشر في مراكش، خصوصاً على الشكل الذي توضحه الخارطة الرقم (٧ ـ ١)، ويرجع السبب إلى علاقات الشيخ الوطيدة مع السلطات المحلية إدارية كانت أو منتخبة. فمن ناحية، كانت السلطة المحلية ممثلة في جهاز العمالة، هي التي تقدم كل التسهيلات في الأحوال الذي كان رئيس الجمعية يصادف فيها عوائق إدارية من طرف المصالح الخارجية الممثلة للقطاعات ذات الصلة بنشاط دور القرآن (وزارة التعليم، وزارة الأوقاف. . . إلخ)، بحيث كان العمال يتدخلون في كل لحظة لإعطاء تراخيص البناء والعمل في حال اشترطت المصالح الخارجية للوزارات رخص السلطة الوصية.

ومن ناحية أخرى، يرجح أن يكون للعلاقات التي جمعت بين المغراوي وبعض أطر حزب الاستقلال، الذي كان يتمتع بتمثلية كبيرة في المدينة، دور في تحديد شكل التوزيع الجغرافي لدور القرآن. فقبل إحداث العمالات المذكورة، كان حزب الاستقلال يسيطر على البلدية، وهي الجهاز الذي كان يمنح تراخيص البناء في المدينة ككل، وقد كان نوابه يأملون، في مقابل تسليم التراخيص الخاصة ببناء دار القرآن، أن تعبئ الجمعية أتباعها لصالح مرشحي حزب

الاستقلال. وبعد التقسيم، لم يحتفظ الحزب بالسيطرة سوى على عمالة المنارة جليز، الشيء الذي قد يفسر استيطان أكبر عدد من دور القرآن فيها[٧].

٢ ـ وإلى جانب هذه المقارّ، توجد دور أخرى كثيرة مستقلة منتشرة في العديد من مدن المغرب، وهي تتبنى الخط الأيديولوجي نفسه الذي تلتزم به جمعية الدعوة إلى القرآن الكريم. ويرجع مسيّرو هذه الدور إلى جمعية الدعوة للتشاور وأخذ الرأي والفتوى في المسائل الإدارية والمذهبية، علاوة على أن أغلب القائمين عليها والمؤطرين لأتباعها هم من خريجي دور القرآن التابعة لجمعية الدعوة. وقد تولى المغراوي بنفسه إعطاء انطلاقتها، وحضر شخصياً مراسم افتتاحها، فهذه الدور وإن كانت تابعة لجمعيات مستقلة من حيث النشأة والتسمية، فهي تابعة لجمعية الدعوة إلى القرآن السنّة. وفي الجدول الرقم (٧ ـ ١) جرد لهذه الدور بأسماء الجمعيات التي تتبع لها في كل أنحاء التراب المغربي.

الجدول الرقم (٧ ـ ١)

الجمعيات السلفية المرتبطة بجمعية الدعوة والمنتشرة عبر التراب الوطني

	دور القرآن	المدينة
١	د.ق . التابعة لجمعية الإمام البخاري	أگادير
٢	د.ق . التابعة لجمعية الإمام مالك	الحاجب
٣	د.ق. التابعة لجمعية إمام دار الهجرة	الريصاني
٤	جمعية الإمام مالك للثقافة والتربية	السراغنة
٥	دار القرآن الكريم	ورززات
٦	د.ق. التابعة لجمعية القاضي عياض	سبع عيون
٧	د.ق. التابعة للجمعية الإسلامية لحفظ كتاب الله ومدارسته	خنيفرة

يتبـــع

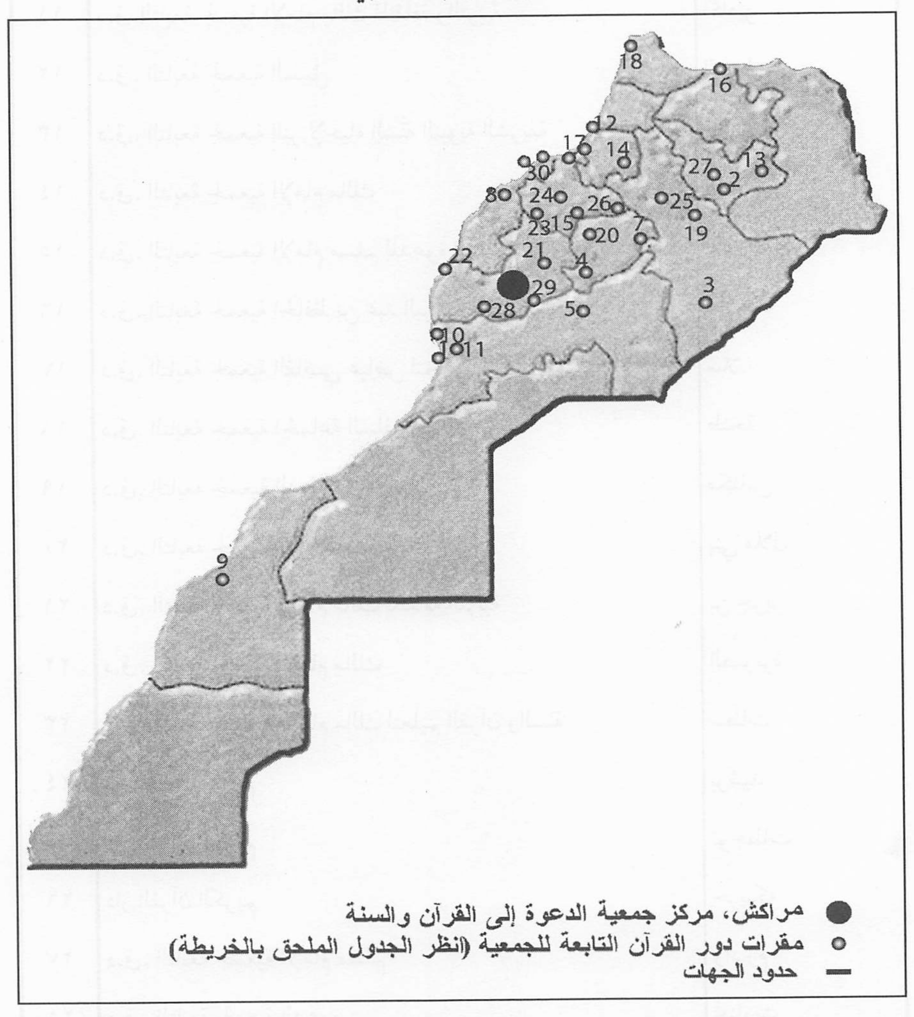
(٧) ليست مثل هذه المقايضات بغريبة عن حزب الاستقلال، إذ علينا أن نتذكر ما قام به الحزب من تأليب للسلطة على الزاوية الزيتونية، حيث قام نشطاؤه بالاعتصام ضد الزاوية، مما أدى إلى وفاة العلامة الزيتوني في السجن، إضافة إلى ما سببته من تهجير قسري للعلامة عبد الله بن الصديق الغماري. ويكمن خطر هذه السلوكيات في كون حزب الاستقلال استعمل الدين كأيديولوجيا لتنفيذ مآربه.

تابـــع

٨	د.ق. التابعة لجمعية الفتح للتوعية والترشيد	الجديدة
٩	د.ق. التابعة لجمعية دار القرآن عيون الصحراء المغربية	العيون
١٠	د.ق. التابعة لجمعية ابن تاشفين	أكادير
١١	د.ق.التابعة لجمعية الإمام مالك للثقافة والتربية	أكادير
١٢	د.ق. التابعة لجمعية السبيل	القنيطرة
١٣	د.ق. التابعة لجمعية البر لإحياء السنة النبوية الشريفة	فاس
١٤	د.ق. التابعة لجمعية الإمام مالك	الخميسات
١٥	د.ق. التابعة لجمعية الإمام مسلم للدعوة إلى الكتاب والسنة	الكارة
١٦	د.ق. التابعة لجمعية الحافظ بن عبد البر لتحفيظ القرآن	الحسيمة
١٧	د.ق. التابعة لجمعية القاضي عياض لتحفيظ القرآن الكريم	سلا
١٨	د.ق. التابعة لجمعية الجماعة السلفية	طنجة
١٩	د.ق. التابعة لجمعية الدعوة إلى الله	مكناس
٢٠	د.ق. التابعة لجمعية مدرسة مسجد أهل سبك	بني ملال
٢١	د.ق. التابعة لجمعية الإمام مالك للثقافة التربية	بن جرير
٢٢	د.ق. التابعة لجمعية الإمام مالك	الصويرة
٢٣	د.ق. التابعة لجمعية الإمام مالك لتعليم القرآن والسنة	سطات
٢٤	دار القرآن الكريم	برشيد
٢٥	دار القرآن الكريم	توجطات
٢٦	دار القرآن الكريم	خريبكة
٢٧	د.ق. التابعة لجمعية الإمام مسلم	واد زم
٢٨	د.ق. التابعة لجمعية الدعوة	تحناوت
٢٩	د.ق. التابعة لجمعية الدعوة	قلعة السراغنة
٣٠	د.ق. التابعة لجمعية الدعوة	الدار البيضاء

كما توضح الخارطة الرقم (٧ ـ ٢) التوزيع الجغرافي لدور القرآن التابعة لجمعية الدعوة على التراب المغربي.

الخارطة الرقم (٧ ـ ٢)
توزيع الجمعيات السلفية المرتبطة بجمعية الدعوة إلى القرآن الكريم على التراب المغربي

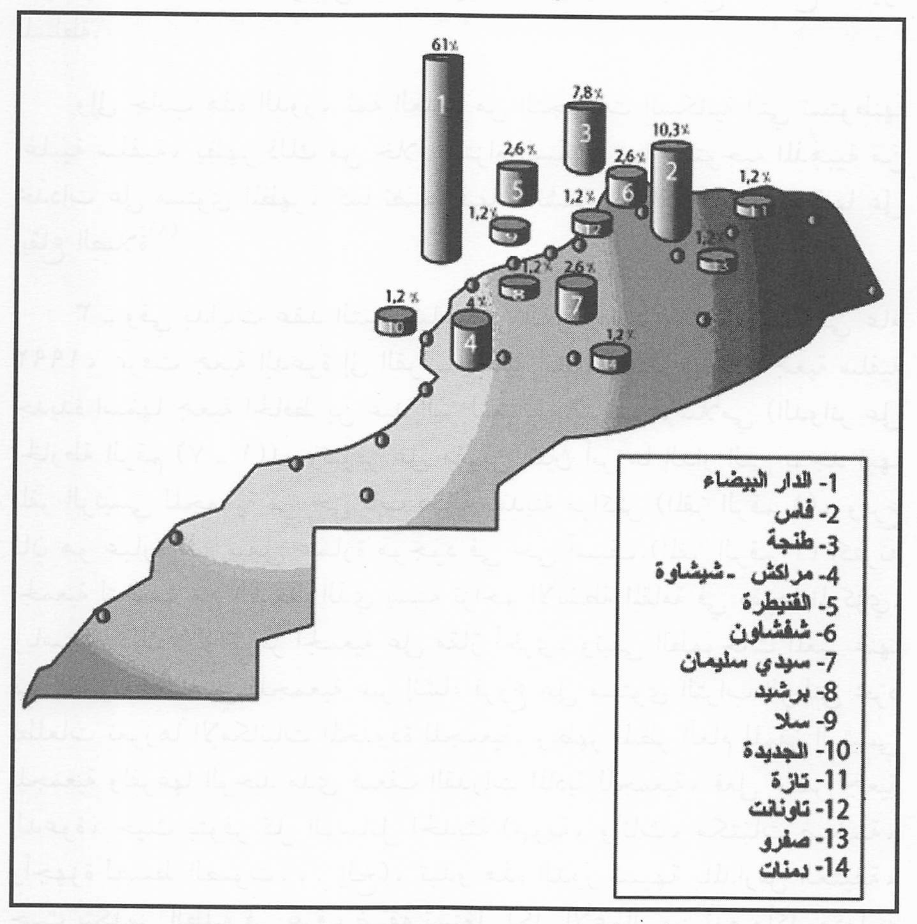


وقد كشفت تداعيات أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ عمّا لهذا التوزيع الجغرافي من فائدة استراتيجية، سواء بالنسبة إلى جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة أو بالنسبة إلى الحركات السلفية ككل، بحيث لم تشهد مدينة مراكش سوى ٤ بالمئة

من الاعتقالات (لم تمسّ أي منها أعضاء الجمعيتين محل الدراسة) كما توضح الخارطة الرقم (٧ ـ ٣).

الخارطة الرقم (٧ ـ ٣)

المتهمون حسب مكان الازدياد



فعلى الرغم من إغلاق العديد من دور القرآن، ومنع العديد من الجمعيات الدينية من ممارسة نشاطها عقب الأحداث، فقد تمكّن العمل السلفي من مواصلة التعبير عن نفسه، ويبدو أن جمعية الدعوة قد وضعت في حسابها ما قد يعرفه المجال الديني من تقلّبات، واحتمال تغيّر هذه السياسة الرسمية، وبالتالي تغيّر موقف السلطات إزاءها. لذلك، فإن إغلاق دور القرآن التابعة رسمياً لجمعية الدعوة، لم ينجم عنه اجتثاث فروعها المتمثلة في دور القرآن التابعة لجمعيات

مستقلة اسمياً، ولكنها تابعة للخط السلفي لجمعية الدعوة، إذ تبقى الجمعيات السلفية خاضعة للصرامة التنظيمية بشكل يجعل تعدّدها بعيداً عمّا يوحي به هذا التعدّد لأول وهلة من نوع من اللامركزية التنظيمية. وبهذا الشكل يتخذ تنظيم جمعية الدعوة وضعية نسق فرعي (Sous système) داخل المجتمع، مما يجعلها قادرة على مواجهة متطلبات المراحل القادمة واحتمالات تصادمها مع المصالح المتغيّرة للسلطة.

وإلى جانب هذه الدور، ثمة العديد من التجمّعات السكانية التي تستوطنها أغلبية سلفية، يظهر ذلك من خلال التزام السكان بما تستوجبه المذهبية من محدّدات على مستوى المظهر، كما تضبط فيها الأنشطة المختلفة التي تسود فيها على إيقاع الصلاة[٨].

٣ ـ وفي بدايات عقد التسعينيات من القرن الماضي، وبالضبط في عام ١٩٩٢، عرفت جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة انشقاقاً انتهى بميلاد جمعية سلفية جديدة اسمها جمعية الحافظ بن عبد البرّ للعناية بالثرات الإسلامي (الدوائر على الخارطة الرقم (٧ ـ ١))، وتتوفر على مقرّين اثنين أبرزها الدار التي يوجد فيها المقر الرئيسي للجمعية في حي باب دكالة بمدينة مراكش (المقرّ الرقم ١)، وفرع ثانٍ هو عبارة عن سفلي عمارة موجود في حي آسيف (المقرّ الرقم ٢) اكترته الجمعية لتخفّف من الضغط الذي يسببه تزاحم الأنشطة المقامة في مقرّها المركزي. وباستثناء ذلك، لا تتوفر الجمعية على مقارّ أخرى. وتبقى الطموحات المعبّر عنها في القانون الأساسي للجمعية عبر إنشاء فروع على مستوى التراب الوطني مجرّد تطلعات تعوزها الإمكانيات المحدودة للجمعية. ويظهر المنظر العام للمقرّ الرئيسي للجمعية ولفرعها الوحيد مدى ضعف القدرات المادية للجمعية، فعلى عكس جمعية الدعوة، حيث يتوفر كل الوسائل الحديثة (تهوية، وأثاث، مكتبات ضخمة، وأجهزة لضبط الصوت. . . إلخ)، تبدو هذه الدور شبيهة بالمدارس العتيقة، حيث يتكدّس الطلبة في غرف ضيّقة تستغل لكل الأعمال من نوم وأكل ودراسة ومراجعة وصلاة. . . إلخ.

تبقى الإشارة إلى أن هناك بعض المراكز السلفية المستقلة بنفسها، ومنها المعهد

---

(٨) ويتعلق الأمر هنا بأربعة دواوير محيطة بالمدينة وقريبة من مدارها الحضري وهي: دوار أولاد يحيى طريق أمزميز، دوار زمران التابع لعمالة سيدي يوسف بن علي، دوار القرطاس، ودوار كوكو، وكلاهما يقعان بمحاذاة الطريق المؤدية إلى منتجع أوريكة.

التابع لجمعية أبي القاسم الشاطبي، وهي جمعية تربوية تعليمية تأسست في عام ١٩٩٢، ومن أهدافها الرئيسية تحفيظ القرآن وتدريس العلوم الشرعية لحملته، ويوجد مقرّها في شارع محمد الخامس بتطوان تحت رئاسة الداعية السلفي المعروف محمد بوخبزة، وفي طنجة توجد دار القرآن والعلوم الدينية التابعة لجمعية الجماعة السلفية التي يسيّرها البقالون.

كما يعدّ تعدّد الجمعيات السلفية وانتشارها دليلاً على عدم احتكار الدولة والحركات الإسلامية للمجال الديني، خاصة في ما يتعلق بالتعليم الديني. وتشبه الحالة المغربية هنا الوضع في باكستان، حيث تدار مدارس التعليم الديني عن طريق جمعية علماء الإسلام السلفية، وليس من طرف الجماعة الإسلامية التي أسسها المودودي. أما في تركيا فوزن حزب العدالة والتنمية الحاكم ضعيف في مجال التعليم الديني الذي تسيطر عليه جماعة فتح الله السلفية[٩].

وكما يظهر من الخارطة الرقم (٧ ـ ١)، وفي مقابل التوزيع المتفاوت لمحلات التعبّد (Lieux de culte) بين أنحاء المدينة[١٠]، تنتشر مقارّ جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة في كل الأحياء الكبرى في المدينة، فقد ترافق بناء المقارّ مع توسع المدينة وامتداد مجالها، بحيث كان يتم إنشاء المقرّ في تزامن مع تنامي حركة البناء في الأحياء، مع العلم أن هذه الملاحظة لا تسري على حيّ جليز الذي لا توجد فيه دار للقرآن، كما تندر فيه مقارّ العبادة بشكل عام، فهو بمثابة صحراء دينية، بتعبير غابرييل لوبرا.

ومن الخارطة الرقم (٧ ـ ١) أيضاً، يتضح أن دور القرآن تتوسطها مجموعات من الكتاتيب القرآنية التي تشكّل هي الأخرى نوعاً من التعليم الديني الخصوصي الحرّ[١١]، بحيث تبدو هذه الدور وكأنها قطب تتجمع حوله هذه الكتاتيب التي يبثّ فيها المضمون الديني بصور مختلفة، كما يمتد الإشعاع السلفي بفعل المساجد التي شيّدت بفضل تدخلات السلفيين وتعبئتهم لبعض المحسنين من أبناء المدينة (الصوامع)، ويؤم هذه المساجد أئمة سلفيون، وغالباً ما تكون دور القرآن ضمن ملحقاتها.

---

(٩) أوليفييه روا، **عولمة الإسلام**، ترجمة لارا معلوف (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣)، ص ٥٤.

(١٠) انظر نفس الملاحظة في: **Etienne et Tozy, «Le Glissement des obligations islamiques vers le phénomène associatif à Casablanca,» p. 136.**

(١١) نقصد بالتعليم الديني الخصوصي تلك المؤسسات التي لا تتلقى أي دعم من الدولة، وهي الكتاتيب القرآنية ودور القرآن والمدارس العتيقة غير المحتضنة.

وإذا كان بعض شيوخ السلفية الجهادية يرفضون تأسيس الجمعيات، ويعتبرون ذلك طريقة بدعية في ممارسة الدعوة، ويتجهون نحو ممارسة النشاط في خلايا صغيرة (الميلودي زكرياء)، فقد اتجه البعض الآخر إلى ممارسة الدعوة عبر الانخراط في جمعيات المنظّمات الأهلية، كالوداديات السكنية (أبو حفص)، في حين دفع رفض السلطة الترخيص لجمعية أهل السنّة والجماعة في فاس بالفيزازي إلى الحراك في جمعية الدعوة إلى الله التي يوجد مقرّها في المدينة نفسها.

وقد فعل استقرار الخط السلفي التقليدي فعله في مدينة مراكش، بحيث لم يسجل فيها حضور قوي للتيار الجهادي، فلم تبلغ فيها نسبة الاعتقالات أكثر من ٤ بالمئة من مجموع الاعتقالات التي تمّت في المغرب إلى حدود نهاية عام ٢٠٠٤. لقد كان على مدينة بن كرير الواقعة على بعد ٢٠ كلم من المدينة أن تنتظر ٦ أشهر على أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣، لكي تحصل على نصيبها من تداعيات هذه الأحداث، حيث تم اعتقال ٢٢ شخصاً تم تقديمهم إلى المحاكمة[١٢].

(١٢) ادعت محاضر التحقيق أن زعيم هذه المجموعة عبد الرزاق مرزوك (أستاذ جامعي تم العفو عنه في ما بعد)، وأن لها علاقة بمجموعة سليمان الخراز الملقب بـ «يونس الأنصاري» المدان بعشر سنوات سجناً نافذاً بعد تفجيرات الدار البيضاء، وهو الذي ينتمي بدوره إلى مجموعة المجاهدين المغاربة، التي أسسها الكزبوري (أبو عيسى)، زعيم الجماعة الإسلامية المجاهدة المغربية (جسم) في إنكلترا، والمحكوم غيابياً بـ ٢٠ سنة سجناً لضلوعه في تفجيرات الدار البيضاء.

الفصل الثامن

الحقل الديني في مراكش

بعد العرض الاستطلاعي لظهور الحركات السلفية وانتشارها وتوزيعها في مدينة مراكش، سننتقل في هذا المبحث إلى دراسة الحقل الديني لهذه المدينة بشكل عام. فالاستعراض المونوغرافي، وإن كان يعرف بالتجليات السوسيولوجية للحركات السلفية، فإنه يبقى قاصراً على إظهار حجم هذا التجلي وأثره بالنسبة إلى باقي المؤسسات والوقائع والطقوس التي تشترك في تأثيث الحقل الديني. لذلك، يجدر بنا دراسة هذا الحقل عبر سلسلة من المونوغرافيات التي تتوخّى بيان التأثيرات المختلفة لظهور وانتشار الحركات السلفية على مختلف القوى والمؤسسات والطقوس التي تتنازع هذا الحقل.

أولاً: الزوايا والأضرحة

١ ـ توزيع الزوايا والأضرحة في مدينة مراكش

تتوزع الزوايا في مدينة مراكش بحسب العمالات، كما هو مبيّن في الجدول الرقم (٨ ـ ١):

الجدول الرقم (٨ ـ ١)
الزوايا في مدينة مراكش بحسب العمالة

العمالة	عدد الزوايا
المدينة	٢٣
المنارة	٢
سيدي يوسف بن علي	٢
شيشاوة	٤٧
الحوز	٥٥

المصدر: مصلحة الشؤون الإسلامية، نظارة مراكش، إحصاء ٢٠٠٣.

وبالمثل، تتوزّع الأضرحة في المدينة، بحسب الجدول الرقم (٨ ـ ٢):

الجدول الرقم (٨ ـ ٢)
الأضرحة في مدينة مراكش بحسب العمالة

العمالة	عدد الأضرحة
المدينة	٨٠
المنارة	٩
سيدي يوسف بن علي	١
شيشاوة	٢٠٧
الحوز	٧٠

المصدر: المصدر نفسه.

تعتبر الزاوية مؤسسة دينية معدّة لتربية الأتباع على طريقة خاصة في التديّن (الطريقة) تكون منحدرة من الرمز المؤسس، وتتوزع بين الزاوية الأم، التي تضم ضريح ذلك الرمز، وزوايا فرعية تابعة لها[1].

وتوجد في مراكش زوايا لها عدة تفرّعات في المدينة، مثل الطريقة الجزولية التي تتبع لها زاوية عبد الكريم الفلاح، وزاوية رحال الكوش، والزاوية القسطلية، ثم الطريقة الناصرية... وقد تم إحصاء ٢٣ زاوية ناصرية في ناحية مراكش، أشهرها زاوية الشيخ أبي العباس الشراردي، وزاوية سيدي الزوين، ثم الزاوية الدرقاوية التي تتبع لها الزوايا التالية: العمرية، الفتحية، البدوية، باب أيلان، القصور، روض الزيتون القديم، أزبزظ، باب دكالة، درب الحمام، درب بوعنان. لكن الطريقة التيجانية هي التي تحتل اليوم الصدارة من حيث وفرة الزوايا التابعة لها في المدينة، ومنها: القصور، أبي العباس السبتي، باب أحمر، القصبة، باب أيلان... إلخ، بعد أن اندثرت مجموعة من الزوايا الشاذلية وغير الشاذلية. كما توجد في المدينة طرق وزوايا أقل أهمية، منها: الطريقة الغازية، الطريقة الحمدوشية، الطريقة الحنصالية، الطريقة الكتانية[2].

---

(١) كليفورد غيرتز، **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التطور الديني في المغرب وأندونيسيا**، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ٥٣.

(٢) حسن جلاب، **ظاهرة سبعة رجال** (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ١٩٩٤)، ص ١٤٢-١٤٥.

أما الضريح، فيقام حول قبر الولي الدفين[٣]. وتعتبر الأضرحة في الغالب قبوراً للأولياء أو الصلحاء أو السادة أو الشرفاء، وكلها أسماء متعدّدة لمعنى واحد. إنهم شخوص (رجال أو نساء) من البشر (وأحياناً من الجن)، يعتقد أنهم يمتلكون القدرة على منح البركات وقضاء حاجات السائلين، وذلك بفضل ما لديهم من بركات اكتسبوها بفعل تقرّبهم من الحضرة الإلهية، بشكل تكوّنت لديهم القدرة على التوسط بين الله والبشر[٤].

إن الأولياء والصلحاء هم أشخاص أموات (وقد يكونون أحياء) يعتقد في حقهم أنهم مقرّبون من الله، ولهم درجة خاصة تؤهلهم ليقوموا بدور الوسطاء، ويحملون البركة الإلهية لأتباعهم[٥]، ذلك أن البركة قوة روحية تمكّن من يملكها من اكتساب درجة الولاية. وهناك من الأولياء من يمثلون امتداداً للزوايا الموجودة، كما هو الحال في مراكش، فمثلاً يأتي الولي سيدي بن سليمان الجزولي على رأس الطريقة الجزولية، كما يمثل عبد العزيز التباع والغزواني فرعين مهمّين من فروع الطريقة نفسها.

وكما يتضح من خلال الخارطة الرقم (٨ ـ ١)، فإن مراكش تعدّ فضاء مدينياً يضم عدداً كبيراً من الزوايا وأضرحة الأولياء، منها ما يجاور مقارّ دور القرآن التابعة للحركات السلفية[٦]، مما لا يمكن معه مواصلة الدفاع عن التمييز الحاد الذي أقامته بعض الدراسات بين إسلام المدينة النصوصي المتمسك بالفقه الرسمي الإسلامي، وإسلام البادية الغارق في الخرافات والممارسات الشعبية للدين[٧].

---

(٣) تعتبر القبة الشكل الهندسي الأكثر ذيوعاً في بناء هذه الأضرحة، ويرمز شكل البناء المكعب هذا، بحسب درمنغن، إلى العالم الأرضي، كما يرمز سقفها المسامي إلى العالم السماوي، انظر: Emile Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin* (Paris: Gallimard, 1954), p. 113.

(٤) عبد الغني منديب، **الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦)، ص ١٥٠.

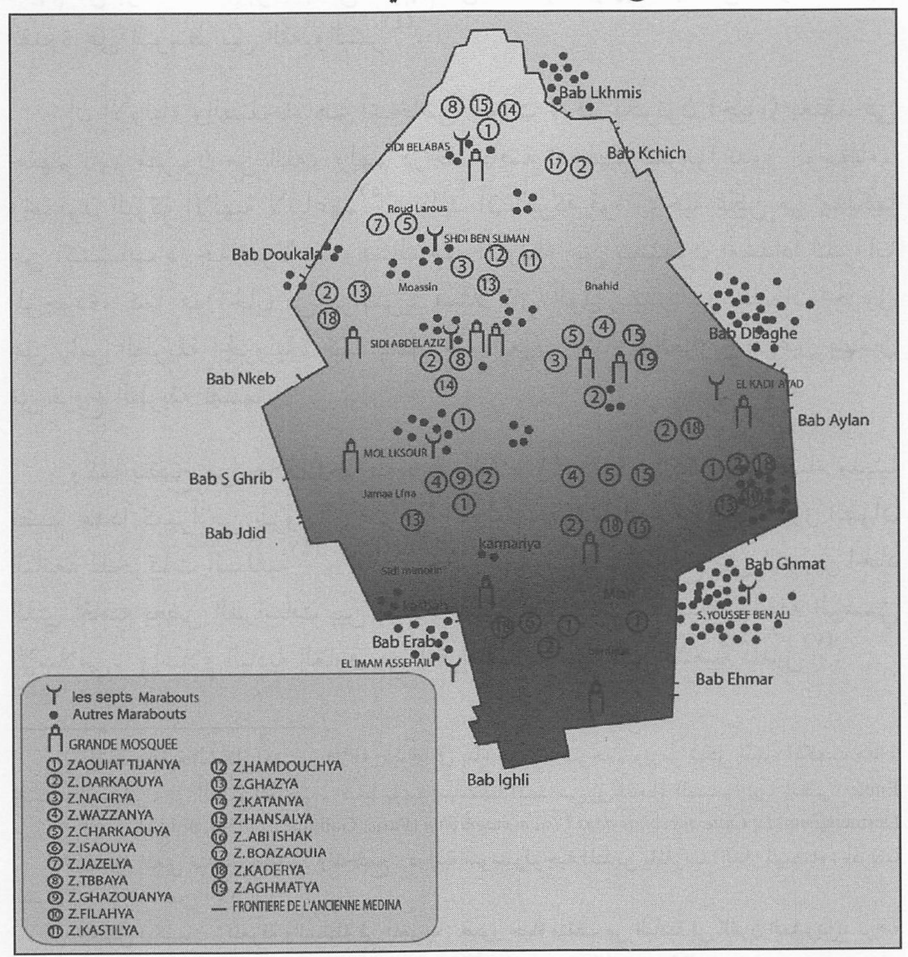
(٥) ديل إيكلمان، **المعرفة والسلطة في المغرب: صور حياة مثقف من البادية في القرن العشرين**، ترجمة محمد أعفيف (الرباط: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، ٢٠٠٠)، ص ٣٩.

(٦) تجاور بعض مقارّ الزوايا والأضرحة دور القرآن، كما هو الشأن في حي روض العروس، حيث توجد جنباً إلى جنب دار القرآن روض العروس، وضريح سيدي عبد العزيز، وضريح سيدي بن سليمان الجزولي، والزاوية الحمدوشية، وتتوسط كل هذه المقارّ نظارة أوقاف مراكش والمندوبية الجهوية للشؤون الإسلامية.

(٧) وفي مقولة معتادة في الكتابات الكولونيالية، وقد أشار إليها جاك بيرك في مقاله: Jacques Berque, «Quelque problémes de l'Islam maghrébin,» *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 3, no. 3 (1957), pp. 3-20.

وتوضح الخارطة الرقم (٨ ـ ١)، بشكل عام، توزيع الزوايا والأضرحة في المدينة:

الخارطة الرقم (٨ ـ ١)
توزّع الزوايا والأضرحة في مدينة مراكش



المصدر: استفدنا في صياغة الخارطة الرقم (٨ ـ ١) من البحث الإحصائي الذي قام به حسن جلاب، رفقة طلبته، انظر: حسن جلاب، **ظاهرة سبعة رجال** (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ١٩٩٤)، ص ١٧٩.

لكن، هل يدل الوجود الكثيف للزوايا والأضرحة في الوسط الحضري والقروي لمراكش على استمرار شبكة المعتقدات المرتبطة بها؟ ما مدى ما تحظى به هذه المقارّ من زيارة وإقبال؟ وإلى أي حدّ يؤشر ذلك على استمرارية تلبيتها للحاجات

السيكولوجية الجماعية؟ وما هو تأثير ظهور انتشار الحركات السلفية الحاملة لمشروع تغيير نمط التدين الشائع في ظاهرة عبادة الأولياء والزوايا السائدة في المدينة[٨]؟

تلك هي الأسئلة التي أطّرت البحث الميداني الذي جرى بصدد موضوع التدين التقليدي وعلاقته بتنامي ظاهرة الحركات السلفية. ولقد تم القيام بهذا البحث في فترة الاحتفال بعيد المولد النبوي (الميلودية)[٩]، الذي صادف يوم ٧ أيار/مايو ٢٠٠٤ واستمر طيلة الأسبوع الموالي له[١٠]، حيث تتكاثف المظاهر الاحتفالية في الزوايا والأضرحة، وتشهد فيه القيام بأبرز أنشطتها. ولما لم تكن لدينا لا القدرة ولا الإمكانية لتغطية جميع المقارّ التي شملها الإحصاء الذي زوّدتنا به الجهات الرسمية، والذي جسدناه في الخارطة السابقة، فقد تركز البحث في الزوايا التي ما زالت تشهد بعض الحيوية في المدينة (الكنسوسية، التيجانية، الحمدوشية، النظيفية، الوزانية... إلخ) إلى جانب أضرحة الأولياء السبعة (أبو العباس السبتي، الغزواني، عبد العزيز التباع، بن سليمان الجزولي، يوسف بن علي، القاضي عياض، السهيلي)[١١].

وعلى الرغم من الاستثناءات الكثيرة التي سنشير إليها في هذا الشأن، فقد خلص البحث إلى نتيجة عامة، وهي أنه بالموازاة مع الانتشار التدريجي للمبادئ والسلوكيات الإسلامية في صيغها الرسمية، حدث تراجع كبير لإشعاع الزوايا والأضرحة، وقد تم قياس هذا التراجع على مستويين: مستوى معتقدات الزوايا، والمستوى الذي تظهر فيه هذه المعتقدات مؤسسة لأنماط للعلاقات الاجتماعية الموجودة.

٢ ـ بدايات التراجع

وفي الواقع، لا يرتبط تراجع الزوايا والأضرحة ببداية ظهور وانتشار الحركات السلفية، بل يرجع إلى ما قبل ذلك بكثير، فقد أدى التدخل

(٨) لا تعتبر عبادة الزوايا والأولياء ظاهرة مميزة لمراكش والمغرب (بلد المئة ألف ولي بحسب جاك بيرك) فحسب، بل الخاصية المميزة للإسلام في الشمال الأفريقي بشكل عام.

(٩) تمتد الحفلات الدينية التي تجرى في بعض الأضرحة والزوايا من صلاة المغرب إلى ما بعد صلاة العشاء.

(١٠) في ضريح سيدي عبد العزيز التباع جرى حفل عيد المولد النبوي في سابع أيام عيد المولد النبوي.

(١١) مع الإشارة إلى أن البحث لم يشمل الأولياء ذوي الصبغة الفولكلورية، ومن المعلوم أن درمنغن قد ميّز بين هؤلاء والأولياء «الجديين» ذوي السلطة العلمية والمكانة الاعتبارية. انظر: Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*, p. 11.

الاستعماري الغربي إلى ردّة فعل قوية ضد التقاليد الدينية الكلاسيكية المتمثلة في الزوايا والأضرحة، مما أدى إلى ازدهار الإسلام النصوصي المعتمد على القرآن والسنّة باعتبارهما الأسس الوحيدة المقبولة للسلطة الدينية[١٢]، بحيث اعتبرت الحركة النصوصية أن ما تقوم عليه هذه المؤسسات من مرابطية وطرقية ما هو إلا هرطقة بالية، وهي معركة انتهت إلى انتصار السلفية لا على مستوى المناقشات العلمية فحسب، وإنما أيضاً على مستوى المناقشات الشعبية[١٣].

لذلك، يمكن النظر إلى الحركة السلفية المعاصرة على أنها تشكل في الواقع رد فعل على ما تبقى من معتقدات الزوايا بعد الضربات التي ألحقتها بها مشاريع الإصلاح السلفية في النصف الاول من القرن الماضي، ذلك أن هذه الأخيرة لم تعوض في جميع الحالات أيديولوجية الصلحاء والزوايا، كما يدّعي ذلك من كتبوا عن حركة الاصلاح، إذ من الواضح أن معتقدات الصلحاء والزوايا بقيت متجذرة، خصوصاً بالنسبة إلى سكان البوادي المغربية[١٤].

هكذا بدأت التنظيمات السلفية عملها في السبعينيات بضرب المرتكزات الاجتماعية والثقافية والنفسية لهذا التدين، تماماً كما كان الشأن بالنسبة إلى السلفية في صيغتها الأولى[١٥]، مما كان له كبير الأثر في قدرة الزوايا على ممارسة الفعالية نفسها. ففي مدينة مراكش، لم تعد الأنشطة التي تشهدها الزوايا تشكل حدثاً داخل المدينة حتى في عيد المولد النبوي الذي كانت فيه المظاهر الاحتفالية للزوايا تبلغ أوجها. ومن المسائل التي لها دلالة في هذا الباب اعتراف العديد من شيوخ الطرق ومقدمي الزوايا التي تمتلك مقارّ داخل المدينة عن الدور المهم الذي أدته التنظيمات السلفية في محاربة التدين التقليدي، بشكل

(١٢) غيرتز، **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التطور الديني في المغرب وأندونيسيا**، ص ٧٣.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(١٤) حول تأثير السلفية الوهابية في السلفية المغربية في النصف الأول من القرن الماضي، انظر: سعيد بنسعيد العلوي، **الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب** (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ١٥ ـ ٢٦.

(١٥) وقبل ذلك، كان المولى سليمان قد وجّهه إلى الطرقيين وشيوخ الزوايا، ودعا في رسالته الشهيرة الأمة إلى الالتزام بالسنّة في زيارة القبور، وحذر من تغالي العوام في ذلك، وكان تركيزه على طواف سبعة رجال، إذ قال: «من الغلو البعيد ابتهال أهل مراكش بهذه الكلمة «سبعة رجال»، فهل كان السبعة رجال شيعة يطوفون عليهم؟». إلى أن قال: «فعلينا أن نقتدي بسبعة رجال ولا نتخذهم آلهة لئلا يؤول الحال فيهم إلى ما آل إليه يغوث ويعوق ونسرت. . .»، انظر: أحمد الناصري، **الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى: الدولة العلوية** (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٦)، ص ١٢٣.

أدى إلى انحصار ممارساته في مجالات ضيقة جداً ومعزولة داخل المدينة[١٦].

٣ ـ التراجع على مستوى الطقوس

وقد مكّننا البحث الميداني من ملامسة تراجع الزوايا والأضرحة على عدة مستويات. فعلى مستوى الطقوس، أصبحت هذه الأخيرة مفتقدة إلى الكثافة التي يمكن بالاستناد إليها اكتشاف رمزية الطقس ودلالاته المختلفة، ومنها طقس قراءة دلائل الخيرات الذي تقوم من خلاله جماعة عرفية تكوّنت لهذا الغرض، وتسمى «الجماعة الجزولية لأهل دلائل الخيرات»[١٧]، بقراءة الدليل عشية كل يوم خميس في ضريح سيدي بن سليمان، بحيث ظهر واضحاً افتقاد هذا الطقس الهالة الروحية اللازمة، التي يمنع من تحققها أكواب الشاي التي توزّع باستمرار، والضوضاء التي تصاحب دخول الزائرين، والفوضى التي تحدث عند دخول الأكل في نهاية القراءة.

وعلى عكس ما كان معمولاً به في الماضي، فقدت الزوايا والأضرحة دورها في استقبال الزائرين وتوفير المأوى والمأكل والمشرب لهم، وأصبحت زيارتها لا تستغرق سوى دقائق معدودة يستغرقها الزائر في الجلوس قبالة مرقد الولي والدعاء له قبل أن يهم بالإنصراف، مما لا يوفر فرصة لمسيري الزوايا وحفدة الأولياء وخدام ومريدي الأضرحة من إشاعة قدرات أجدادهم في إنجاز المعجزات والدعاية لقدراتهم على الاستجابة لرغبات الزوار.

وقد لا يشترك المسيّرون والحفدة وسدنة الأضرحة في ممارسة هذه الدعاية، بل إن منهم من ينكر ما ينسب إلى أجدادهم من قدرات خارقة، فإذا كان مقدم ضريح سيدي عبد العزيز التباع قد دافع عن قدرة الولي على مداواة الناس من الأمراض، فقد أنكر مقدم ضريح سيدي بن سليمان الجزولي ذلك مكتفياً بالقول: «إن البركة الوحيدة التي تركها سيدي بن سليمان هي الدليل». كما أنكر هذا الأخير أي مقدرة شفائية لما يقدم في الضريح من أشياء يتهافت عليها الحاضرون[١٨].

---

(١٦) كما أشار هؤلاء إلى تأثير المد «الشيوعي والإلحادي والتبليغي» في محاربة نمط التدين التقليدي.

(١٧) إضافة إلى طائفة العشراوي، وهي مجموعة من الأشخاص يقومون بقراءة القرآن في بعض الأضرحة، ويتلقون في مقابل ذلك إعانة من طرف المندوبية الجهوية للشؤون الإسلامية.

(١٨) يتوسط الحلقة التي تعقد لقراءة دلائل الخيرات إناء مليء بالماء يقدم لكل من يطلبه من الزائرين، وعندما سألنا عن ماهية هذا الطقس، وما فيه من بركة، أجاب المقدم: «لا أولدي، هذاك ماء عادي ما فيه حتى حاجة، فالبركة من الله».

وعلى الرغم من تراجع الإيمان بها، ما زال الاعتقاد بالمقدرات الخارقة للأولياء مستمرة في الوجود في بعض الزوايا والأضرحة، إذ تتميز الطقوس الممارسة عند حمادشة وعيساوة بطابعها الاستشفائي المحض. فعند هاتين الطائفتين، يظهر جلياً أن الديني والسحري مندمجان كلياً في عملية العبادة، ومن مظاهر ذلك استمرار أتباعهما في الاعتقاد بالعين الشريرة والجن والصلاح واللعنة وغيرها من بقايا الممارسات السحرية الكامنة داخل المعيش الديني للمغاربة(١٩)، كما يتصف العديد من قارئات الطالع إلى جانب ضريح الولي الغزواني في حي القصور العتيق، مقدمين خدمتهم إلى نسوة من مختلف الأعمار والمستوى الاجتماعي.

يتضح من ذلك أن التوحيد الصارم الذي جاء به الإسلام لم يمنع من نمو الاعتقاد في الأولياء، إذ كانت هناك ضرورة، في ما يبدو، تقتضي ظهور وسطاء يردمون تلك الهوة ويملأون الفراغ الذي يفصل بين الناس وربهم(٢٠). لقد غدت عبادة الأولياء بالنسبة إلى الكثيرين دين الحياة اليومية، بحسب تعبير ماكس فيبر، فهي ترتبط بمواقف حياتية ملموسة لم يكن باستطاعة الإسلام الرسمي بما يحويه من مبادئ مساواتية أن يساعدهم فيها، إذ إن معتقدات الصلحاء والزوايا تتضمن تصوراً للغيب يجعله حاضراً بكيفية غير مباشرة في المواقف الحياتية، كما تزوّد هذه المعتقدات الحاملين لها، بصورة ضمنية، بنوع من التحكم في الأشياء غير المعروفة والموجودة في حكم الغيب(٢١).

لكنه، بعد فترة طويلة، لم يحس فيها المغاربة بأي تناقض بين عبادة الله وطلب وساطة الولي، بدأت الدعاية السلفية في لفت الانتباه إلى هذا التناقض في اتجاه السير به إلى حدوده القصوى، وذلك بلفت الانتباه إلى تعذّر الجمع بين عقيدتي التوحيد والوساطة في ديانة واحدة. لقد سعى الفقهاء الوهابيون جاهدين إلى فكّ الدمج الذي كان حاصلاً على مستوى التدين الشعبي لعقيدة الأولياء في

(١٩) منديب، الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، ص ٢٠. وتجدر الإشارة إلى أن السلفيين يعترفون بحقيقة السحر والعين... وغيرها من الممارسات التي تدخل في خانة التجليات الثقافية للإسلام، والتي نصّت مقتضياته النصية على وجودها، على رغم ذمّ المشتغلين بها، وبذلك فإن هذه الممارسات تشكل جزءاً من الإسلام الرسمي ومن الإسلام الشعبي في الوقت نفسه، انظر: R. Bourqiya, «Les Jeunes et l'expression religieuse stratégie de l'ambivalence,» in: R. Bourqia [et al.], *Les Jeunes et les valeurs religieuse,* postf. par Mohamed Tozy (Casablanca: Eddif, 2000), p. 67.

(٢٠) Edward Westermarck, *Les Survivances païennes dans la civilisation mahométane* (Paris: Payot, 1935), p. 120.

(٢١) إيكلمان، المعرفة والسلطة في المغرب، صور حياة مثقف من البادية في القرن العشرين، ص ١٤٤.

حظيرة المعتقدات الإسلامية الأرثوذكسية من خلال تكفير هذه العقيدة واعتبارها مجموعة معتقدات وثنية لا حظ لها من المشروعية الدينية.

إن من أهم التأثيرات الناتجة من الدعاية السلفية أن صورة الأولياء لم تحتفظ في مخيلة العامة بالمكانة نفسها التي كانت تحتلها من قبل. لقد أصبحت أغلبية المريدين الذين تم استجوابهم لا يعرفون الشيء الكثير عن كرامات الولي الذي يزورونه، بما فيها تلك الكرامات التي كانت تدخل في التراث الشعبي الشفوي المتداولة بكثافة حتى عهد قريب، وبالتالي فلم تفقد ظاهرة الأولياء دلالاتها التاريخية والاجتماعية فحسب، وإنما كذلك ما يدخل في صلب تكوينها، وهو الجانب الأسطوري[٢٢]. تمثل الممارسة الموجودة في الزوايا الأولياء، إذن، بقايا طقوس استمرت في الوجود، بينما سقط معناها من الذاكرة الجماعية بفعل مرور الوقت وتعاقب الأزمنة وانتشار معتقدات الإسلام الأرثوذكسية[٢٣].

لكن استثناء مهماً يرد على هذه الخلاصة، وهي احتفاظ الزوايا والأولياء وما يرتبط بها من معتقدات بمكانتها في القرية المغربية، إذ ما يزال المجتمع القروي المغربي يتلقى تصوراته الدينية ومعتقداته، كما في الماضي، من الانطباعات والإحساسات التي تنتقل بالمشافهة والتقليد المتوارث، أكثر مما يتلقاها القرويون عن طريق المصادر الدينية المكتوبة، كما هو الحال في المدينة[٢٤].

ويسعف العمل الإيكولوجي بشكل كبير في فهم احتفاظ التدين الشعبي بمكانته داخل البوادي، بحيث إن تمركز العديد من مقارّ الأولياء والرموز الدينية والمدارس الدينية العتيقة ذات المكانة الرمزية والاعتبارية في أعالي الجبال والممرات الوعرة، ساهم إلى حد بعيد في ديمومة هذه الطقوس واستمرار تأثيثها للمخيال

---

(٢٢) كان يجاب عن السؤال: لماذا تزور الضريح؟ بالرغبة في التبرك والدعاء لصاحب المكان، وليس لنيل حظوة أو خدمة طبية أو غير ذلك من الفوائد الملموسة.

(٢٣) يرى فستر مارك أن المعتقدات والممارسات الدينية المحلية للمغاربة، التي تختلف عن المعتقدات الإسلامية الرسمية، كانت مرتبطة بأشكال مجتمعية سابقة انقرضت، في حين استمرت هي (أي هذه المعتقدات) في الوجود، انظر: Westermarck, Ibid., p. 125.

ويقول دوتي في هذا الشأن: «عندما يتغير المعتقد يستمر الطقس في الوجود ويبقى كما تبقى تلك الصدفات الأحفورية للرخويات الغابرة التي تساعدنا على تحديد الفترات الجيولوجية؛ فاستمرارية الطقس، إذن، هي سبب وجود هذه البقايا المتأثرة هنا وهناك»، انظر: Edmind Doutté, *En Tribu* (Paris: Paul Geuthner Editeur, 1914), p. 222.

(٢٤) أحمد التوفيق، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، ط ٢ (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٣)، ص ٤٢١.

الاجتماعي للسكان، بحيث لا يكاد بعض مظاهر التدين السلفي يظهر إلا عبر أشرطة الكاسيت التي تباع في أسواق هذه المواسم.

لكن الجديد الذي اكتشفته الدراسة الميدانية هو استعمال الفاعلين داخل بعض الاتجاهات ذات النزوع السلفي لاستراتيجية جديدة لتغيير نمط التدين في البادية المغربية[٢٥]، استراتيجية تترك جانباً الهجوم المباشر ذي الطابع المعياري الذي تم اعتماده في فترة السبعينيات دون نجاح في اقتحام هذا المجال[٢٦]، لتشتغل على إصلاح طقوس التدين التقليدي بما يوافق النظرة السلفية، كإصلاح طريقة قراءة القرآن مثلاً، والاستمرار في تلقين المتون المالكية التقليدية، لكن مع ربطها بمفهوم السلف، كل ذلك تحت ستار إعادة تكوين خريجي التعليم العتيق الملقن في البوادي، وتأهيلهم لتولي مناصب الإمامة والخطابة لمواجهة المزاحمة التي يتعرضون لها من طرف نظرائهم من خريجي التعليم الديني العصري، وتستفيد هذه الاستراتيجية من كون أن بعض رموز هذه الاتجاهات هم أعضاء فاعلون في المجالس العلمية، وتسند إليهم مهمة الإشراف على امتحانات التزكية[٢٧] (حالة أگادير) .

٤ ـ التراجع على مستوى الانتشار المحلي

وعلاوة على جانب المعتقدات، فقد سجل البحث الميداني تراجع الزوايا والأضرحة أيضاً على مستوى الانتشار المحلي، ويظهر هذا من خلال تموقع هذه المؤسسات وطريقة وتوزيعها وانتشارها على مستوى مدينة مراكش، إذ اصبحت الزوايا والأضرحة تنحو نحو التشكل في فضاءات معزولة وضيقة بسبب توسع المدينة وامتداد أطرافها، حتى إن الطابع الصوفي الذي اشتهرت به المدينة يكاد

---

(٢٥) شمل البحث الميداني الذي اهتم بدراسة طقوس التدين التقليدي في البادية المغربية موسمين يقعان في سوس، وما يزالان يحتفظان بجاذبيتهما: موسم «سيدي الحاج الحبيب» في قبيلة تنالت، وموسم «اللاتعلات» في قبيلة هلالة، ويوجد كلاهما في ناحية شتوكة أيت باها، وذلك نظراً إلى تجذر ظاهرة الأولياء في هذه المنطقة، فقد كان سكان سوس أكثر تعلقاً بأوليائهم. هذا ما جعل الثوار والخارجين يلجأون دائماً إلى سوس، ويعتمدون في تأليب العامة وجلبهم على إثارة مشاعرهم الدينية وترويج أمور الزيارة والأولياء (كان ابن محرز الثائر على عمه إسماعيل دائم اللجوء إلى سوس، وفي هذا الإطار أيضاً تندرج مواجهة الولي الرشيد مثلاً لزاوية إيليغ وتازروالت). للمزيد، انظر: جلاب، **ظاهرة سبعة رجال**، ص ١٧٢.

(٢٦) كانت نخب جمعية دار القرآن الكريم تقوم بزيارة إلى العديد من القرى في جهة سوس من أجل الدعوة إلى السلفية.

(٢٧) سنتطرق إلى هذه النقطة في الفصل الذي سيتناول النخب السلفية.

يختفي، ولم يعد معبّراً عنه إلا من خلال مراكز دينية كثيرة، ولكنها معزولة وخافتة. ومن المعلوم أن الطقوس الدينية تحتاج من ضمن ما تحتاج إليه من أجل ضمان استمراريتها إلى مجال ترابي مناسب واسع تكون البنى التي تمارس فيه هذه الطقوس بمثابة المركز النابض فيه، الأمر الذي لم يعد يتوفر بالنسبة إلى الزوايا والأضرحة.

فعلى مستوى الفضاء الذي يحتضن الزوايا والأضرحة، لا يلاحظ الزائر أي تأثير لهذه المؤسسات في الأحياء التي تحتضنها. حتى في الوقت الذي يقام فيه حفل الميلودية داخل هذه المقارّ، تبقى تلك الأحياء في هدوء وسكينة وفارغة من المارة، بحيث لا يستقطب حفل الميلودية إلا جزءاً من الزوار الذين ينتمون إلى أحياء أخرى غير تلك التي يوجد فيها المقر. وحتى على مستوى بناية الزاوية أو الضريح، فلا تتميز مداخلها عن أبواب المنازل العتيقة المجاورة لها، إذ تتخذ هذه الأخيرة شكلاً هندسياً مقوّساً مشابهاً، كما أن وجود بعضها في عمق الأزقة يزيد من صعوبة العثور عليها ما لم يتم طلب الإرشاد.

وبالمثل، أصبح الضريح لا يطبع محيطه بطابعه الخاص، بحيث تقل أو تنعدم المنتوجات التي تعرض عادة في هذه المقارّ، والتي يكون لها ارتباط بالطقوس المقامة في الضريح (شموع، بخور، فواكه جافة... إلخ) في مقابل وجود بعض الحرف التقليدية (خياطة، حدادة... إلخ) وبعض الحوانيت التجارية (بقال، جزار، كهربائي... إلخ) التي تعرض سلعاً وخدمات عادية ليس لها علاقة مباشرة بالطقوس الممارسة داخل الضريح[٢٨].

وبعدما كانت موعداً تاريخياً وحدثاً يضبط السكان برنامج نشاطهم على أساسه، لم تعد زيارة أضرحة سبعة رجال تشكل حدثاً داخل المدينة، كما تقلص مدارها إلى حدّ بعيد، بحيث أصبحت تقتصر على مراقد الأولياء السبعة، بعدما كان هؤلاء مجرد أعلام يهتدى بهم في زيارة أكبر عدد ممكن من أولياء المدينة[٢٩].

---

(٢٨) لا تصدق هذه الملاحظة على واقع الحال في بعض الأضرحة الموجودة في ناحية مراكش، مثل مولاي إبراهيم (آسني)، وبوبا عمر (العطاوية)، وسيدي رحال (قلعة السراغنة)، وكذلك على بعض الأضرحة التي أتيحت لنا فرصة زيارتها على هامش البحث (اللاعيشة البحرية، وسيدي عبد الرحمان في أزمور)، حيث تنتشر أسواق حول الضريح تباع فيها الأشياء التي تتطلبها الزيارة، والتي يساعد اقتناؤها على تحصيل البركة، بحسب اعتقاد الزائرين.

(٢٩) وتنطلق الزيارة من ضريح سيدي يوسف بن علي، ثم ضريح القاضي عياض، ثم أبي العباس السبتي، ثم الجزولي، ثم عبد العزيز التباع، ثم الغزواني، وأخيراً ضريح السهيلي، انظر: H. Decastries, *Les Sept Patrons de Marrakech* (Paris: Hesperis, 1924), p. 278, et Marie-Pascale Rauzier, *Moussems et fetes traditionnelles au Maroc* (Paris: ACR Edition,1997).

أما على مستوى البنية الداخلية لمقارّ التدين التقليدي، وباستثناء ضريح أبي العباس السبتي الذي استفاد من عملية ترميم واسعة في الثمانينيات بفضل هبة ملكية، أصبحت المقارّ الأخرى ضيقة المساحة، كما أصبحت الزوايا لا تضم سوى قاعة لممارسة العبادة وقاعة الضريح إذا كانت الزاوية تضم مرقد الولي. أما الزوايا الكبيرة المشتملة على عدد من المرافق، كالجامع وملحقاته وقاعة الدراسة ومدارس السكنى، فقد اندثرت تماماً، فبعدما كانت الزوايا مؤسسات تؤدي خدمات متعددة مثل التعليم الديني والإيواء والإحسان، لم تعد سوى أمكنة يقوم المريدون فيها بعدد من التمارين الروحية التي صاغها الولي الدفين (الطريقة)، ومن المؤشرات الدالة على ذلك الغياب التام للدروس والمواعظ حتى عن حفل الميلودية بحيث تقتصر الكلمات الملقاة بتلك المناسبة (هذا إن ألقيت) على التذكير بمناقب الولي، وبأهمية تمثل صوره، واستحضار معاني الورد الذي وضعه، والالتزام بقراءته، وعدم إرفاق ذالك بأي انشغال دنيوي آخر[٣٠].

٥ ـ التراجع على مستوى الأتباع

وعلى مستوى قدرة الزوايا والأضرحة على تعبئة الأتباع، وعلى الرغم من المجهود الذي قامت به النظارة من أجل الدعاية لحفلات الميلودية بنشرها لائحة بمقارّ الزوايا والأضرحة التي سيقام فيها الحفل، والتواريخ المحددة لذلك، فلم تستطع المقارّ المذكورة ملء مقارّها في هذه المناسبة التي كانت تشهد فيها الأنشطة الدينية ذروتها في ما مضى.

فعلى سبيل المثال، وصل عدد الحاضرين في حفل الميلودية في الزاوية النظيفية إلى حوالى ٤٥٠ زائراً، فيما لم يكن الحضور في الأيام العادية يتعدّى العشرة أشخاص[٣١]. أما الزاوية الكنسوسية، فلم يبلغ الحضور فيها ٣٠٠

---

(٣٠) على سبيل المثال، كان ضريح عبد العزيز بمثابة مدرسة للتعليم الصوفي الذي يتلقاه العوام وطلبة العلم، بالموازاة مع التعليم الديني الرسمي الذي كانوا يتلقونه في الزوايا التابعة لهذه الأضرحة، وفي مسجد ابن يوسف، حيث كان المربّون حريصين على إعطاء تعليم عملي تطبيقي متصل بالسلوك والعبادة والمجاهدة والذكر أكثر من الاهتمام بالعقيدة والأصول والكلام، أي أنه كان تعليماً شعبياً موازياً للتعليم الديني الرسمي، وقد انقطعت هذه الدروس اليوم ليتحول الضريح إلى مقرّ للاستشفاء المحض، انظر: جلاب، **ظاهرة سبعة رجال**، ص ١٨٧.

(٣١) تستقطب الزاوية النظيفية الحرفيين من ذوي الأصول السوسية الذين يقرأون القرآن بطريقة تحزابت وينشدون مدح البردة والهمزية بالطريقة السوسية، ليقع ختم الحفل بالذكر (صلاة الفاتح) والدعاء، وذلك بعد تناول طعام العشاء (الكسكس).

شخص، وهو عدد لا يكاد يتجاوز عدد المؤدين لصلاة عادية في مسجد كبير، فيما فضل أتباع الطريقة البودشيشية القادرية السفر إلى مداغ لإحياء الميلودية في المقر الرئيسي للزاوية.

وفي ضريح سيدي الزوين، وعلاوة على قلة الحضور في الحفل المذكور، لاحظنا غياباً شبه كامل لطلبة المدرسة الملحقة بالضريح، بحيث لم يتجاوز عددهم الثمانية، ولم يلتحق البعض الآخر إلا عندما تم نقل مكان الحفل إلى قاعة مجاورة تم فيها تناول الطعام، ليصل العدد الإجمالي للحضور إلى ٣٦ شخصاً[٣٢].

أما في ضريح سيدي عبد العزيز، فكان عدد الموجودين ليلة عيد الميلودية هو نفسه الذي يزور الضريح في الأيام العادية، وذلك بمعدل ٦٠ زائراً في اليوم الواحد، وغالبيته من النساء اللائي يقصدن مرقد الولي للتداوي ببركته وبركة حفدته من النساء اللواتي يقمن بهذه الخدمة بالتناوب.

وخلافاً لهذه الصورة، يستقبل ضريح أبي العباس السبتي عدداً كبيراً من المريدين الزوار، الذين لم يعد أغلبهم زبائن عرضيين، وإنما مريدون رسميون يستفيدون ممّا يتلقاه سدنة الضريح من هبات وعطايا يومية أو موسمية تزايدت بعد ما شهده الضريح من ترميم في بنايته وتطور في إدارة شؤونه، بحيث يحتفظ سادنه بكشوفات وسجلات للمستفيدين من موارد الضريح، كما يتوفر هؤلاء على بطاقات شخصية تثبت أحقيتهم في الاستفادة من مختلف الهبات والصدقات والعطايا، مما يجبرهم على الحضور اليومي وفي المناسبات الدينية.

ومن المؤشرات الدالة على تراجع القدرة التعبوية للأضرحة والزوايا، عدم توفر هذه الأخيرة على أتباع خاصين لكل زاوية أو ضريح يقومون بإحياء حفل الميلودية في مقارّها، بل إن الجماعة العرفية المسماة «دلائل الخيرات»، والمكوّنة من ٤٠ شخصاً، هي التي تقوم بهذه المهمة في مختلف العديد من الزوايا والأضرحة[٣٣]، فبالموازاة مع قيامها بمهمتها الرسمية، وهي قراءة الدليل في ضريح سيدي بن سليمان الجزولي أسبوعياً عشية كل يوم الخميس، تقوم الجماعة بإحياء حفل الميلودية في كل الأضرحة السبعة وفي بعض الزوايا في أيام الأسبوع التي تلي يوم عيد المولد النبوي.

---

(٣٢) عارض الطلبة الحاضرون، كلّهم، دعوة أحد أحفاد سيدي الزوين بإقامة الصلاة داخل قاعة المدفن، ما يدل على وجود نفس سلفي لديهم، وقد نجحوا في إقناع الجميع بتأديتها في المسجد المجاور.

(٣٣) في مقابل ذلك تتلقى هذه الجماعة إعانة من طرف المندوبية الجهوية للشؤون الإسلامية.

من اللافت للانتباه الغياب البارز لفئة الشبان عن حفل الميلودية التي تقام في مقارّ الدين التقليدي، إذ تتراوح الفئة العمرية الحاضرة بين ٤٥ و٧٠ سنة، وبالكاد لمسنا حضوراً شبابياً في الحفل الذي أقيم في الزاوية الكنسوسية ممن يتقنون إلقاء فن المديح، لكن هده الفئة تبقى قليلة مقارنةً بالأفراد الثلاثمئة الذين حضروا الحفل.

ولتفسير استنتاجنا عن عزوف الشباب عن الممارسات الشعبية للدين، حاولنا التعرّف على الأسباب التي كانت وراء حضور تلك القلة الشباب إلى الزوايا والأضرحة التي شملها البحث. فعلى مستوى التمثلات، تبيّن أن من الشبان من يعتقد ببركة الولي، لكنه لا يؤمن بما ينسج حوله من أساطير، كما أن منهم من لا يقوم بالطقوس التي تمارس في حضرته عادة (الحضرة، حزب الشيخ).

هذا في ما يخصّ الشباب من خريجي مدرسة الشيخ وخريجي التعليم الديني العتيق، أما في أوساط الشباب المتعلم تعليماً عصرياً، فإن الإيمان بمفهوم البركة غائب بالمرة[٣٤]، وإذا كان هذا نصيب القيم السائدة في الثقافة الدينية التقليدية المحلية، فإن نصيب الممارسة التي توازيها (حزب الشيخ ـ الحضرة ـ الطوفة... إلخ) ليس أحسن حالاً، إذ لاقت رفضاً عند هذه الفئة، كما أن التصورات التي تصاغ حول هذه الطقوس تضمنت عند الفئة المستجوبة قدراً غير قليل من السلبية[٣٥]، فالشباب وهو يؤسس تصوره الديني يحاول الابتعاد عن تمثلات الآباء بترك الأماكن المقدسة التي كان الكبار يحتكرونها[٣٦].

وقد سبق للعديد من الأدبيات السوسيولجية المغربية أن خلصت إلى أن الشباب المغربي المتمدرس هو في الطريق إلى القطع مع ثقافة الآباء وتصورهم

---

(٣٤) بحسب عيّنة الأستاذ محمد شفيق، فإن ٨٤,٢١ بالمئة من عيّنته لا يعتقدون ببركة الولي، و١٠,٥٣ بالمئة فقط يؤمنون بها، في حين بقي ٥,١٠ بالمئة دون رأي. وقد شملت الدراسة زاوية الولي الصالح سيدي رحال البودالي. انظر: المختار محمد شفيق، **الشباب والتغير الاجتماعي: الأسرة، السياسة والدين** (الرباط: المنارة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٨١. أما بالنسبة إلى الممارسة الدينية التقليدية، فقد خلصت دراسة عن القيم الدينية والشباب إلى النتائج التالية: ٥٩,٤ بالمئة من المستجوبين لم يزوروا الأضرحة قط، ٧٩ بالمئة زاروها قبل ١٠ سنوات، ١٥,٨ بالمئة فعلوا ذلك منذ وقت قصير. وفي جانب آخر، صرح ٨٧,٧ بالمئة بأنهم سيساندون منع هذه الطقوس من طرف السلطات العامة، في حين لم يعارض ذلك سوى ٦,٥ بالمئة من المستجوبين، انظر: Mohammed El Ayadi, «La Jeunesse et l'Islam, tentative d'analyse d'un habitus religieux cultivé,» dans: Bourqia [et al.], *Les Jeunes et les valeurs religieuse*, pp. 94-95.

(٣٥) شفيق، **الشباب والتغير الاجتماعي، الأسرة، السياسة والدين**، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٧٨.

للعالم الذي يحيط بهم، أو أنه على الأقل يمتلك الوسائل والاستعدادات التي تمكّنه من ذلك في ما يستقبل من الزمن[٣٧]، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الشباب المتمدرس في العالم القروي، ولو أن هذا الأخير لم يصل بعد إلى هذه اللحظة التي يقطع فيها مع ثقافة محيطه، ما دام أن المدرسة لم تساهم إلا بتملك هؤلاء الشباب لنظرة نقدية ووعي تام واضح بنقائص المجتمع المحيط. والنتيجة أن كل ما باستطاعة الشباب القروي المتعلم أن يفعله هو تنمية نظرة نقدية لمحيطه، أي أن لا يكون هوية سلبية غير فاعلة إزاء محيطة[٣٨].

٦ ـ تراجع الموارد المالية

وتمثل موارد الزوايا والأضرحة جانباً آخر يتضح من خلاله تراجع التدين التقليدي في مدينة مراكش، فقد تمثلت أهمية الزاوية والضريح في تعبئتهما لموارد مالية يستفيد منها سلالة الولي والقائمون على شؤون الزاوية، بحيث يعيش المعوزون من هؤلاء في عين المكان ويتناوبون تباعاً على الاستفادة من الإحسان الذي يقدم إلى الضريح، ومن مداخيل الزيارات اليومية والمناسبات الدينية وإيرادات عمليات العلاج والاستشفاء، بحيث تكمن وظيفة مقدم الزاوية أو سادن الضريح في توزيع الحصيلة اليومية على المعنيين بحضور جميع الأحفاد، خلافاً لصندوق الزاوية الذي يتكلف به مقدمها[٣٩].

وتتوفر مقارّ أخرى على موارد أكثر أهمية أبرزها مقر ضريح أبو العباس السبتي، وذلك بفضل مداخيل السياحة الدينية والهبات المتعددة التي يتلقاها من عدة جهات، من أهمها: الهبات الملكية، والمداخيل المستخلصة من عمليات العلاج والاستشفاء. وتزيد من وفرة هذه المستخلصات الطريقة العصرية المتبعة في تنظيم هذه الموارد وتوزيعها بحسب المستحقين لها، بحيث يقع تسجيل هؤلاء في سجلات خاصة، كما يتوفرون على بطائق للاستفادة تمكن من عقلنة توزيع المداخيل. ومن أثاث الزاوية الكنسوسية وسمت مريديها... يظهر يسر حال الزاوية، حتى إنها استعانت في تنظيم الميلودية بطاقم محترف مؤدى له، وترجع

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٣٨) Mostafa Haddiya, «Attitude des jeunes scolarisés vis-à-vis de normes et valeurs sociales au milieu urbain au Maroc,» dans: *Les Jeunes face aux problèmes d'insertion* (Rabat: F.L.S.H, 1995), p. 22.

(٣٩) توفر بعض الطقوس نصيباً من الموارد الأقل أهمية، ففي ضريح أبي العباس السبتي تدلل قطعة من الخبز وتباع في مزاد علني، وكذلك الشأن بالنسبة إلى التمرة في ضريح الغزواني مولى القصور.

هذه الوضعية إلى أن شيخها هو في الوقت نفسه مؤذن القصر الملكي في الرباط، مما يمكنه من تعبئة الموارد المالية لزاويته[٤٠].

لكن هاتين الحالتين مجرد استثناءين لأوضاع تتميز بالضعف العام في الإمكانيات الذاتية لمقارّ التدين التقليدي في مراكش، وهو حال بدأ مع وضع النظارة يدها على معظم أملاك الزوايا المحبسة لصالحها، وتحويل أرباحها إلى الميزانية العامة لوزارة الأوقاف[٤١]، تلك المصاريف التي كان من المفروض أن تدبر محلياً، وأن تكون مصدراً أساسياً تستفيد منه دور العبادة على الصعيد المحلي، زد على ذلك أنه في مقابل استيلاء النظارة على هذه الأملاك، فإنها لا تقدم إلى الزوايا سوى النزر اليسير، ويتمثل ذلك في تمويل بعض أعمال الترميم البسيطة، وتأدية فواتير الماء والكهرباء، والتزويد بالحصير دون أن تشمل هذه الخدمات كافة الزوايا[٤٢]. أما في ما يخصّ الأضرحة، فتقتصر النظارة على أداء أجور أئمة وقيّمي المساجد التابعة للضريح، وغيرها من المصاريف التي يستفيد منها قيّمو المساجد الأخرى، لتبقى مصاريف الضريح عالة على ما يتلقاه حفدة الولي من إحسان، ومدى تصريف مقدار هذا الإحسان من لدن هؤلاء، إلى جانب ما تتلقاه أضرحة الأولياء السبعة من هبات ملكية، ليبقى الدور الحقيقي للنظارة محصوراً في مراقبة ما يقام في هذه المقارّ من ممارسات دينية على جانب التدخل لحل النزاع الذي قد يحدث بين الحفدة عند توزيع الفتوح (المداخيل)[٤٣].

على أن دعم الجهات الرسمية بقي في معظمه سلبياً، مضمونه عدم المنع والسماح بالوجود، وقد تطور مؤخراً إلى دعم دعائي لما يقام في الزوايا والأضرحة من مناسبات دينية تلقى ترويجاً إعلامياً من طرف أجهزة الإعلام

(٤٠) كانت الزاوية الكنسوسية الزاوية الوحيدة التي استعملت مكبّر الصوت في إحياء الميلودية من بين جميع الزوايا التي شملها البحث الميداني.

(٤١) من بين مهام النظارات مراقبة أحباس الزوايا والأضرحة. الفقرة الثالثة من المادة الثالثة من قرار وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية الرقم ١٠٦,٠٤ الصادر في ٢١ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٤ في شأن التنظيم الداخلي لنظارات الأوقاف ومندوبيات الشؤون الإسلامية وعدد دوائر نفوذها الترابي، انظر: الجريدة الرسمية، العدد ٥١٩٤ (١١ آذار/مارس ٢٠٠٤).

(٤٢) صادف قيامنا بالبحث في الأوضاع المادية للزوايا أن رفع أحمد العمري، أحد حفدة الشيخ مولاي عمر البخاري الدرقاوي (الزاوية العمرية)، قضية أمام المحكمة بدعوى أن النظارة استفردت بأملاك المحبسة، وتستفيد من عائداتها دون وجه حق، انظر: **الأسبوع السياسي** (١٥ تموز/يوليو ٢٠٠٥).

(٤٣) يملك كل حفيد لسيدي عبد العزيز مفتاحاً لقفل صندوق الضريح، وذلك لضمان حضور جميع الحفدة لحظة فتحه.

الرسمية الوطنية والجهوية[٤٤]، خصوصاً إذا حظيت بزيارة لبعض المسؤولين الكبار وبعض الموظفين الرفيعي المستوى[٤٥].

ثانياً: الكتاتيب القرآنية[٤٦]

استعمل مصطلح «التعليم الأولي» لأول مرة في الحقل التربوي المغربي من طرف وزارة التربية الوطنية في عام ١٩٦٨، وهو العام نفسه الذي ألقى فيها الحسن الثاني خطاباً حول الموضوع عبّر فيه عن الدعم الكامل لمؤسسة الكتاب القرآني، وأمر أن يخصص لها مجال التعليم الأولي للعناية به، ومن ثم كانت النشأة

---

(٤٤) تجلّ الاهتمام الإعلامي، خاصة منه الرسمي، بالطرق الصوفية من خلال عدد من الأحداث كان أهمها تعيين وزير أوقاف ينتمي إلى الطريقة البودشيشية، وصدور بيان عن الطريقة نفسها يستنكر التصريحات الصادرة عن نادية ياسين، ابنة الشيخ عبد السلام ياسين، حول النظام الملكي في المغرب، ومشاركة وفد من الطريقة البودشيشية في مظاهرة رعتها السلطة للتعبير عن الاحتجاج ضد الرسوم الكاريكاتورية المسيئة إلى الرسول. وأخيراً، إصدار الزاوية البودشيشية بياناً دعت فيه إلى الالتفاف حول المؤسسة الملكية والتجند الدائم وراءها لإفشال مخططات الأعداء ومؤامراتهم. ويمكن الإشارة أيضاً إلى أنه لأول مرة ينظم في المغرب لقاء رسمي برعاية الملك لطريقة صوفية هي طريقة سيدي شيكر. وقد نظم هذا اللقاء في مراكش أيام ١٠-١٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤، وخلال هذا اللقاء وجّه الملك رسالة إلى المشاركين فيه، واعتبر الموقع الإلكتروني لهذه الطريقة الرسالة الملكية بكونها فريدة لأنها «اعتراف رسمي صريح غير مسبوق بفعاليات التصوف كجزء لا يتجزأ من مقوّمات بلد انحدر منه كبار الشيوخ المربين على منهج التصوف، بلد أطرت المبادرات الصوفية حياته التاريخية في جوانبها الدينية والسياسية والاجتماعية والجمالية». ومن خلال الاطلاع على محاور اللقاء الثاني لملتقى سيدي شيكر الذي سيقام مستقبلاً، يمكن قراءة الدور التي تريد الدولة أن تقوم به الطرق الصوفية مستقبلاً في التربية والتعليم والتنمية، إذ سيخصص اللقاء الثاني للحديث عن عمل المنتسبين إلى الصوفية في عالم اليوم، في ميادين الخدمة الاجتماعية والتعليم والتنمية، وذلك «لإظهار الاستمرارية في ما كان لأصحاب السلوك الصوفي من دور في نفع الناس في حياتهم الدنيوية بما يعينهم على أحوالهم الروحية»، كما جاء في الدليل الذي وزعته الوزارة بهذه المناسبة. انظر: **لقاءات سيدي شيكر العالمية للمنتسبين على التصوف، اللقاء الأول ١٠- ١٢ شتنبر ٢٠٠٤** (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤)، ص ١٢، وانظر أيضاً: موقع الملتقى على شبكة الإنترنت: <http://www.sidishiker.com>.

(٤٥) في موسم اللاتعلات لعام ٢٠٠٣ لم تستغرق زيارة الوفد الرسمي الذي ضم وزير الأوقاف وعامل منطقة شتوكة أيت باها والوفد المرافق له سوى لحظات معدودة، حيث صلى الوفد الظهر في مسجد المدرسة العتيقة وتناول الغداء عند أحد أعيان القبيلة، ليغادر على الفور كما غادر أعضاء الدرك الملكي المكان في اللحظة نفسها، مما تسبب في فوضى كبيرة في أثناء ممارسة الطقوس التي يشتهر بها مقر الولية الصالحة، وقد أثار ذلك استنكاراً كبيراً من طرف الحضور.

(٤٦) أجري البحث الميداني الخاص بالكتاتيب القرآنية بالموازاة مع إحصاء أجرته وزارة الشؤون الإسلامية عن طريق مندوبيتها الجهوية، وآخر أجرته وزارة الداخلية حول الانتماءات المهنية والنقابية والسياسية لأصحاب الكتاتيب، مما عقّد من مهمتنا، بحيث رفضت هذه الجهات اطلاعنا على الأبحاث التي تجريها بدعوى أنها ما زالت في بداياتها، كما لم تكن فكرة التنسيق التي اقترحناها مرحباً بها.

الأولي للكتاتيب القرآنية ما قبل المدرسية، في الوقت الذي بقي فيه المسجد بنية قائمة موروثة عن النظام التقليدي.

بعد ذلك، نظم قطاع التعليم الأولي بواسطة مذكّرات وزارية تنظيمية[٤٧]. وقد ظلّ مفهوم التعليم الأولي واقعاً مادياً ملموساً طيلة سنوات طويلة يستعمله الوزراء في مذكّراتهم التنظيمية والإدارية إلى غاية صدور قانون خاص بهذا القطاع عام ٢٠٠٠، أي بعد مرور ٢٢ عاماً على مشروع إصلاح التعليم الأولي الذي خرج إلى الوجود بتاريخ ١٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٨ معدّاً من طرف لجنة التعليم الأولي، وبعد ٣٨ عاماً على بدء عملية الكتاتيب القرآنية، وذلك من خلال الظهير الشريف الرقم ١,٠٠,٢٠١ الصادر بتاريخ ١٩ أيار/مايو ٢٠٠٠ القاضي بتنفيذ القانون الرقم ٠٥,٠٠ بشأن النظام الأساسي للتعليم الأولي.

لقد ميّزت نصوص هذا القانون بين التعليم الأولي والكتاتيب القرآنية، إذ عرفت المادة الأولى بالنوع الأول معتبرة إياه «المرحلة التربوية التي تتكفل بها المؤسسات التي يقبل فيها الأطفال المتراوحة أعمارهم ما بين أربع سنوات كاملة وست سنوات»، وقد استثنت المادة ٣١ الكتاتيب القرآنية من دائرة القانون ٠٥,٠٠ إلا في ما ارتبط باستفادتها من المساعدات (المادة ٥) والتكوين (المادة ١٥)[٤٨].

بعد ذلك، وعند صدور القانون ١٣,٠١ الخاص بالتعليم العتيق، تمت الإشارة مجدداً إلى الكتاتيب القرآنية بشكل واضح، بحيث نصّت المادة الثانية على أن من بين أطوار التعليم العتيق طور التعليم الأولي، كما نصت المادة ٤ على أن تدرّس برامج التعليم الأولي العتيق بالكتاتيب القرآنية، مع الاعتراف بحق للجمعيات والأشخاص الذاتيين في إحداث وحدات للتعليم العتيق، مع الحفاظ لهذه الأخيرة على طبيعتها الدينية (المادة ٦ من قانون التعليم العتيق).

يتضح، إذن، أنه إذا كان القانون قد اعتبر الكتاتيب القرآنية نوعاً من التعليم الأولي، إلا أنه خصّ هذا الأخير بمقتضيات قانونية خاصة اعترافاً بخصوصيته، وتمييزاً له من الأنواع الأخرى من مؤسسات التعليم الأولي التي يمكن تبيانها في الجدول الرقم (٨ ـ ٣):

---

(٤٧) أبرزها المذكرة الرقم ٢٣١ بتاريخ ٧/ ١/ ١٩٦٩، والمذكرة الرقم ٢٣٠ بتاريخ ٧/ ٢/ ١٩٦٩.

(٤٨) نظم التعليم الأوّلي التابع لوزارة التربية الوطنية بالقانون الرقم ٠٥,٠٠ بشأن النظام الأساسي للتعليم الأولي، والذي صدر بظهير شريف الرقم ١,٠٠,٢٠١ في ١٩ أيار/مايو ٢٠٠٠.

الجدول الرقم (٨ ـ ٣)
أعداد الكتاتيب القرآنية أو مؤسسات التعليم الأوّلي والجهات المشرفة عليها في المغرب

القطاع	المؤسسات	الإشراف	سنة ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢	
			الأعداد	النسبة المئوية
قطاع الكتاتيب	الكتاب القرآني العتيق الكتاتيب ما قبل المدرسية	وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية	١١٣٠٤٣ ٧٤٦٦٠٦	١٢,٨٨ ٨٥,٠٦
قطاع الأطفال رياض خاص	المجموعات المدرسية الخاصة رياض الأطفال	وزارة التربية الوطنية والشباب		
قطاع رياض حكومي وشبه حكومي	رياض الأطفال	كتابة الدولة المكلفة بالشباب التعاون الوطني الأعمال الاجتماعية التابعة لوزارات أخرى	١٦٦٧٧	١,٩٠
قطاع التعاون الدولي	رياض الأطفال حضانة	السفارات الأجنبية والمصالح الثقافية	١٢٨٧	٠,١٥
		المجموع	٨٧٧٦٧٣	١٠٠٠

يتضح من الجدول الرقم (٨ ـ ٣) التعدد في قطاعات وبنى التعليم ما قبل المدرسي (قرآني عتيق ـ قرآني ما قبل مدرسي ـ كتاتيب ـ رياض الأطفال، بعثات أجنبية) مع تعدد اللغات والمضامين والمتدخلين. وفي ما يخصّ الكتاتيب القرآنية، فلا شيء يميزها من هذه البنى إلا من حيث تبعيتها لإدارة الأوقاف (حالياً للمندوبيات الجهوية للشؤون الإسلامية) . وفي ما عدا ذلك، فهي تشبه الكتاتيب ما قبل المدرسية التابعة لوزارة التربية الوطنية، حيث تبدأ تكلفة الدراسة فيها من ١٠ دراهم فما فوق[(٤٩)]، غير أنه توجد فوارق كبيرة على مستوى التأطير، ودرجة محاكاة النظام المدرسي في ما يخصّ فضاء الدراسة من استعمال الأدوات البيداغوجية (سبورة، ألواح، كتب. . . إلخ)

وعلى المستوى المحلي لجهة مراكش تانسيفت الحوز، تتوزع الكتاتيب القرآنية على الشكل المبيّن في الجدول الرقم (٨ ـ ٤):

(٤٩) هذا يعني أن كلاً من الكتاتيب ما قبل المدرسية والكتاتيب القرآنية تستقطبان الأطفال من أسر ذات دخل منخفض، على خلاف الأنواع الأخرى من التعليم الأولي، حيث تبلغ تكلفة التسجيل ١٥٠ درهماً فما فوق بالنسبة إلى رياض الأطفال، و٩٠٠ درهم فما فوق بالنسبة إلى المجموعات المدرسية والبعثات الأجنبية. وبذلك فهي تلبّي في الأساس حاجيات الأسر ذات الدخل المتوسط والمرتفع.

الجدول الرقم (٨ ـ ٤)

توزّع الكتاتيب القرآنية في جهة مراكش تانسفيت الحوز بحسب العمالة

العمالة	عدد الكتاتيب	عدد التلاميذ	مصدر الرخصة		
			الأوقاف	جهة أخرى	غير مرخص
شيشاوة	١٨٣	١٧١١	١٢	صفر	١٧١
الحوز	٢٣٦	٤١٨٥	صفر	صفر	٢٣٦
مراكش	٦٧	١٨٠٠٠	٧	٢	٥٨
قلعة السراغنة	٦٠٤	١٢٤١١٨	١٥	٥٥٩	٣٠
الصويرة	٢٦	٧٩٦	٢٦	صفر	صفر

المصدر: مصلحة الترخيصات، قسم التخطيط، مديرية التعليم العتيق الكتابة العامة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

وقد تبينّ من خلال مقارنة الجدول الرقم (٨ ـ ٤) مع جداول أخرى خاصة بمؤسسات التعليم الأولي العصرية هجر الأطفال «المحاضرية» للكتاتيب القرآنية العتيقة، سواء تلك التابعة للزوايا والمساجد أو المستقلة عنها في اتجاه التعليم الأولي. وقد علّق أحد القائمين على أحد الكتاتيب على هذه الحالة بالقول «لم يعد أحد يبالي بتراث مدارسنا العتيقة، ولا بريادتها التي لم تعد سوى رموز لماض لا يستطيع أن يساير ركب هذا العصر المتطور، فقد أغلقت أغلب الكتاتيب القرآنية من النمط العتيق. . ، ومنها ما تحول إلى محلات لمزاولة حرف تقليدية أو إلى مزارات للسياح أو ألحق بالمنازل المجاورة. لقد أصبحت الكتاتيب تعد على رؤوس الأصابع بعد أن انتشرت الكتاتيب العصرية، ولم يعد ينظر إلى المسيد، أو المصرية، أو دار الفقيه، إلا نظرة ازدراء أمام التطور الحديث في العلوم الدنيوية».

ومن جهة التبعية الإدارية، يتضح من الجدول أن أغلب الكتاتيب المنتشرة في الجهة غير خاضعة لأي جهة رسمية، علاوة على أن الكتاتيب التابعة لإدارة الأوقاف تعد الأقل عدداً بالمقارنة مع الكتاتيب التي تخضع لجهات أخرى، أهمها وزارة التربية الوطنية. زد على ذلك أن إشراف وزارة الأوقاف ينحصر في منح الترخيصات، في حين تفوّض مراقبة الكتاتيب التابعة لها إلى وزارة التربية الوطنية، بحيث يقوم بها متفقدو التعليم الأولي التابعون للأكاديميات الجهوية للتربية والتكوين[٥٠].

(٥٠) هذا رغم أن عدد المتفقدين لا يكفي حتى بمراقبة مؤسسات التعليم الأولي، فما أدراك بالكتاتيب القرآنية، فهناك متفقدون يقومون بعملية المراقبة في مناطق شاسعة يتعدى قطرها الجغرافي ٣٠٠ كم في بعض الأحيان.

لكن المقتضيات القانونية الجديدة أبانت عن رغبة كبيرة في القضاء على تعدد البنى والإشراف والمضامين التي ظلت تعانيها أنواع التعليم الأولي، فقد أصبحت هذه الأخيرة مدعوة بحكم المقتضيات القانونية الجديدة إلى تسوية وضعها الإداري تحت طائلة تعرضها لعقوبات مالية (المادة ١٧ من قانون التعليم الأولي والمادة ٢٢ من قانون التعليم العتيق) . فبموجب القانون الرقم ٠٥,٠٠ بشأن النظام الأساسي للتعليم الأولي، والقانون الرقم ١٣,٠١ بشأن قانون التعليم العتيق، أصبح التمييز واضحاً بين «مؤسسات التعليم الأولي» التابعة للأكاديميات الجهوية للتربية والتكوين[٥١]، وبين «الكتاتيب القرآنية العتيقة» الخاضعة للمندوبيات الجهوية للشؤون الإسلامية[٥٢].

أما من حيث اختصاصات كل من مؤسسات التعليم الأولي والكتاتيب القرآنية، فتتكلف الأولى بتعليم ما تيسّر من القرآن الكريم، وتعليم مبادئ العقيدة الإسلامية، والقيم الوطنية والإنسانية الأساسية، وتنمية المهارات الحسية والحركية، والتمرن على الأنشطة العملية والفنية، والتحضير لتعلم القراءة والكتابة. . . إلخ (المادة الأولى من قانون التعليم الأولي)، في حين يقتصر الكتاب القرآني فيها على تحفيظ كتاب الله العزيز إعداداً للطفل لولوج المستوى الابتدائي الأول من التعليم العتيق (المادة الأولى من قانون التعليم العتيق).

وعلى مستوى الوسائل اللوجستية والتربوية المستعملة، فقد قامت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية باجتهادات لتحديد الكتاتيب التابعة لها، منها اعتماد الأساليب التقليدية المتمثلة في الجلوس على الحصير، وكتابة الألواح وتصحيحها ومراجعتها مع الفقيه، واستظهار الأجزاء القرآنية المحفوظة، ثم غسلها بعد ذلك بالماء والصلصال بغرض الكتابة فيها من جديد، مما يعني إبعاد المؤسسات التي تتوفر على بعض التجهيزات العصرية من سبورة وطاولات. . . إلخ من مفهوم الكتاب القرآني. وفي هذا الإطار، نصّت المادة ٨ من قرار وزير الأوقاف الشؤون الإسلامية الرقم ٨٧٨,٠٠ الصادر في ٥ ربيع الآخر ١٤٢٧ الموافق لـ ٣ أيار/مايو ٢٠٠٦، والخاص بتحديد معايير التأطير والتجهيز التي تخضع لها مؤسسات التعليم العتيق، على إعفاء الكتاتيب القرآنية مما هو مطلوب من باقي مؤسسات

(٥١) ممثلة في مصلحة الإشراف على مؤسسات التعليم الأولي والتعليم الأولي الخصوصي.

(٥٢) وبذلك لم يعد القانون يسمح بوجود ما كان يسمى الكتاتيب القرآنية العصرية التي كانت تشكل أغلبية الكتاتيب الموجودة، والتي يبيّن واقع الحال أنها تحولت عملياً إلى مؤسسات للتعليم الأولي.

التعليم العتيق من ضرورة التوفر على المرافق الإدارية المدرجة في هذه المادة[٥٣].

ومن حيث المراقبة، فستجد الكتاتيب القرآنية التابعة للمندوبية الجهوية للشؤون الإسلامية نصيبها من المراقبة من طرف مصلحة تحفيظ القرآن الكريم التابعة لقسم القرآن الذي أحدث بالموازاة مع إحداث باقي الأقسام التابعة لمديرية الشؤون الإسلامية، في حين يختص مدير الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين بالترخيص لمؤسسات التعليم الأولي[٥٤].

من الناحية الميدانية، ما زالت الجهات المتدخلة في مرحلة إطار التحضير لتطبيق هذه القوانين. وفي هذا الإطار، وجهت مصلحة التراخيص التابعة للأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين مجموعة من المذكّرات الهادفة إلى ضبط وتنظيم مجال تدخلها، وذلك بوضع حدود فاصلة بين الكتاتيب القرآنية العتيقة، وبين رياض الأطفال، بوصفها مؤسسات ترخص بفتحها قطاعات حكومية أخرى[٥٥].

من جهتها، وفي انتظار صدور النصوص التنظيمية المطبقة لقانون التعليم العتيق (١٣,٠١)، تقوم المندوبية الجهوية للشؤون الإسلامية في مراكش بالتراخيص لعدد من الكتاتيب القرآنية، مع الاكتفاء بتلك الملحقة بالمساجد التابعة للوزارة. وقد استفاد من التراخيص ٧ كتاتيب، بحسب إحصاء ٢٠٠٥، علماً أن مراكش تحتوي على ٥٨ كتاباً مجاوراً للمساجد تنتظر الاستفادة من التراخيص الجديدة أو تسوية وضعيتها بحسب المقتضيات القانونية التي أصبح معمولاً بها[٥٦].

وعلى مستوى التسيير والتأطير، تميزت الفترة الماضية بتعدد جهات الإشراف والمراقبة في ميدان التعليم ما قبل المدرسي، ففي مجال الكتاتيب القرآنية، وفي ظل افتقاد وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للأطر المؤهلة للمراقبة، كان المتفقدون التربويون المكلفون بمراقبة مؤسسات التعليم الأولي الخاص يقومون بمراقبة الكتاتيب

---

(٥٣) أما بالنسبة إلى مؤسسات التعليم الأوّلي، فهناك دفتر تحملات لفتح أو توسيع أو تسيير مؤسسات التعليم الأوّلي يجل أن تخضع له هذه المؤسسات (المذكرة ٨٦ الصادرة في ٨ حزيران/ يونيو ٢٠٠٣).

(٥٤) وذلك بموجب المادة ٣ من المرسوم الرقم ٢,٠٠١٠١٤ الصادر في ٢٢ حزيران/ يونيو ٢٠٠٢ بتطبيق القانون الرقم ٠٥,٠٠ بشأن النظام الأساسي للتعليم الأولي.

(٥٥) نكرر الإشارة إلى أن التعليم الأولي التابع لوزارة التربية الوطنية نظم بالقانون الرقم ٠٥,٠٠ بشأن النظام الأساسي للتعليم الأولي الذي صدر بالظهير الشريف الرقم ١,٠٠,٢٠١ في ١٩ أيار/ مايو ٢٠٠٠.

(٥٦) السبعة كتاتيب المرخص لها من طرف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في عمالة مراكش ٢٠٠٥ هي: الراشد، الإخلاص، الحسني، السعادة، العنبر، التقدم، الإمام نافع، انظر: مصلحة الكتاتيب القرآنية في المندوبية الجهوية للشؤون الإسلامية جهة مراكش تانسيفت الحوز.

القرآنية بغرض الرفع من مستوى التعليم فيها، وإنجاز بحوث وتقارير ميدانية حولها، رغم معاناتهم من صعوبة التنقل بفعل تباعد الكتاتيب، وعدم توفرهم على تكوين في مجال الطفولة، تماماً كما هو الشأن بالنسبة إلى المربين في التعليم العتيق الذين لا يتعدّى تكوين أغلبهم السنة التاسعة أساسي، بالإضافة إلى افتقادهم للتكوين في ميدان التربية ما قبل المدرسية وتمركز ٩٠ بالمئة منهم في الوسط الحضري(٥٧).

ولم تغيّر المقتضيات القانونية الجديدة المتعلقة بالكتاتيب القرآنية العتيقة من هذا الوضع بشكل كبير، فقد أبقى القانون الجديد على ما كان يشترط في فئة المذرّرين(٥٨)، وهي شهادة أصلية من المجلس العلمي تثبت أن طالب رخصة إنشاء الكتاب القرآني من حفظة كتاب الله تعالى(٥٩)، هذا في الوقت الذي حدد قانون التعليم الأولي شرطاً جديداً في مديري ومربي التعليم الأولي، وتتمثل في ضرورة توفرهم على شهادة البكالوريا(٦٠).

في ما يخص مراقبة الكتاتيب القرآنية، نصّت المادة ١٦ من قانون التعليم العتيق على كونها مراقبة تربوية تشمل السهر على تنفيذ هذه المؤسسات للبرامج الدراسية والمناهج التربوية، ومراقبة إدارية تشمل فحص الوثائق المتعلقة بالمؤسسة ومستخدميها التربويين والإداريين والأطفال والتلاميذ، وكذا تفتيش المرافق التابعة.

وتجدر الإشارة إلى أنه في الماضي، كان المتفقدون التربويون المكلفون عادة بمراقبة مؤسسات التعليم الأوّلي يراقبون أيضاً الكتاتيب القرآنية، كما كانوا يقومون بإنجاز بحوث وتقارير ميدانية حولها، وهي المهمة التي أحالها قانون التعليم العتيق على الأطر التابعة للمندوبيات الجهوية للشؤون الإسلامية(٦١).

---

(٥٧) وذلك على الرغم من استفادة المربين والمذرّرين والمتفقدين والمفتشين المكلفين بالتربية والمراقبة في رياض الأطفال التابعة لمديرية التعليم الخاص من تأطير مفتشي السلك الأول من التعليم الأساسي.

(٥٨) المذرّرون هم ملاك الكتاتيب القرآنية، ويقومون في الوقت نفسه بالتدريس فيها.

(٥٩) المادة الثامنة من الباب الثالث قرار لوزير الأوقاف والشؤون الإسلامية الرقم ٨٧٧,٠٦ الصادر في ٥ ربيع الآخر ١٤٢٧ الموافق لـ ٣ أيار/ مايو ٢٠٠٦ المتعلق بتحديد المؤهلات التربوية الواجب توافرها في مديري مؤسسات التعليم العتيق والمدرسين فيها.

(٦٠) المادة ٤ من القانون المرسوم ٢,٠٠,١٠١٤٠ الصادر في ٢٢ حزيران/ يونيو ٢٠٠١ بتطبيق القانون ٠٥,٠٠ بشأن النظام الأساسي للتعليم الأوّلي.

(٦١) صادف قيامنا بالبحث في تنظيم الفدرالية الوطنية لدعم الإصلاحات والمبادرات المحلية، فرع ولاية مراكش، يوماً دراسياً حول سؤال التعليم الأوّلي في المغرب، وذلك يوم السبت ١٨ حزيران/ يونيو ٢٠٠٥، في مركز تكوين المعلمين والمعلمات ـ المشور القصبة في مراكش، وقد جرت في اللقاء ورش وتدريبات استفاد منها المراقبون والمربّون والمربيات. وقد وفر لنا حضور هذا الملتقى فرصة مهمة لجمع جزء من مادة البحث في هذا الموضوع.

لكن واقع الحال يكشف ندرة في الأطر التي تتوفر عليها المندوبية لهذا الغرض، زد على ذلك تواضع المستوى التعليمي لأغلب المدرّرين والمدرّرات، حيث لا يتعدّى مستواهم البكالوريا وما تحتها، علاوة على ضعف التكوين البيداغوجي لدى هؤلاء[٦٢]، مما دفع إلى الاستمرار في الاعتماد على متفقدي التعليم الأوّلي في القيام بمهمة تفقد الكتاتيب القرآنية العتيقة.

لكن الأمر المهم الذي ساعد الزيارات التي تم القيام بها لعدد من الكتاتيب التي حدّدتها لنا السلطات المختصة هو اكتشاف وضع مهم، وهو استثمار العديد من خريجي دور القرآن السلفية في الكتاتيب القرآنية، وفي مؤسسات التعليم الأوّلي. فمن جهة، يتوفر في هؤلاء كل الشروط التي يتطلبها القانون (حفظ القرآن بالنسبة إلى الكتاتيب وشهادة البكالوريا بالنسبة إلى رياض الأطفال)، أما بالنسبة إلى شرط الحصول على شهادة من القائد الذي يعدّ ضمن الوثائق التي يجب أن يتضمنها الطلب الموجّه إلى المجلس العلمي، فيتمكن المعنيون بالأمر من الحصول عليها بسهولة بفعل عمليات الوساطة وحسن سمعة المعنيين لدى السكان. . . لقد وفّر استثمار السلفيين في الكتاتيب القرآنية ورياض الأطفال الفرصة للحساسيات السلفية من أجل معاودة الحضور الفعلي في التعليم الذي ضمن إطاراً مؤسساتياً قانونياً[٦٣]، خصوصاً بعد إغلاق دور القرآن عقب أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ في الدار البيضاء.

وعلى مستوى المضمون التعليمي المبثوث في الكتاتيب المذكورة، لاحظنا التفاف المعلم على المقرّرات الجديدة التي وضعها قانون التعليم العتيق، والتي أصبحت بحكم القانون مرجعيات ملزمة، بحيث يتم تحويل هذه المقررات إلى كراسات صورية أو تفسر تفسيراً سلفياً. كما لاحظنا ضعف المستوى التعليمي لأطر المندوبية المكلفين بمراقبة وتتبع الكتاتيب القرآنية العتيقة[٦٤]، بحيث لم يلاحظ في الشخص الذي كلف بمرافقتنا في الزيارة النفس السلفي الواضح الذي

---

(٦٢) كشفت الدراسة، التي أجرتها السلطة على المدرّرين في الكتاتيب القرآنية التابعة لنيابة التعليم في عمالة المدينة، عن الأرقام التالية (ستة يحملون شهادة الإجازة، و٨٣ ما دون ذلك، و١٨ حافظاً للقرآن الكريم).

(٦٣) يتعلق الأمر بكتابين نتحفظ على ذكر اسمهما ومكان وجودهما احتراماً لرغبة مسيّريهما. وعلى الرغم من أن العديد من المستجوبين في القضية قد أخبرونا بوجود كتاتيب ورياض أطفال أخرى يستثمر فيها السلفيون، إلا أننا لا نستطيع من الناحية العلمية القول إن الظاهرة هي عامة ومنتشرة مثل ما فعل أوليفيه روا في مؤلفه: *L'Islam mondialisé*، حيث خلص إلى أن الكتاتيب القرآنية تعد المصدر الأساسي للمناضلين السلفيين.

(٦٤) يتكون الطاقم الإداري المكلف بمراقبة الكتاتيب القرآنية العتيقة من ستة مراقبين تابعين لمندوبية الأوقاف والشؤون الإسلامية.

كان المربي يبديه في تفسيره لما ورد في تلك المقررات، بل بالغ هذا المراقب في مدح المربي، واصفاً كتابه بالنموذجي.

ثالثاً: الجمعيات الإسلامية

يجب الانتباه إلى أننا لم نستعمل تعبير «الجمعيات الدينية» لوصف الظاهرة التي هي محل الدراسة في هذا الجزء من البحث، بل وظفنا مفهوم «الجمعيات الإسلامية». وقد قصدنا من ذلك، وبشكل حصري، الجمعيات الحاملة لمشروع اجتماعي أو سياسي يستمد أصوله المعرفية ومبرراته الأيديولوجية من الإسلام وتفرعاته المذهبية، سواء كانت هذه الجمعيات تابعة لأحزاب سياسية إسلامية صراحة أو تدخل في مجالها التأثيري بنوعيه الإيجابي والسلبي[٦٥].

إن المقصود من هذا التحديد المفاهيمي التمييز بين الجمعيات التي تدخل في الصنف المذكور والجمعيات المحض دينية، ومثلها كثير، ومنها: الجمعيات المسجدية، والجمعيات ذات الطابع الوقفي، مثل تلك الموجهة إلى بناء المساجد والزوايا والمحافظة عليها وصيانتها، والتكفل بخدمة ورعاية الطلبة والمدرّسين وحفاظ القرآن والمرتلين له، وكذا توزيع الصدقات على الفقراء والمساكين[٦٦]، والجمعيات المكلفة بأربطة الأولياء الصالحين، وهي نوع من المؤسسات التي تقوم، كما أشرنا إلى ذلك، بخدمة الأملاك التابعة للتنظيم، ورعاية وإطعام المريدين والزوار، ومساعدة الفقراء بمال من مداخيل هذه المؤسسات.

نودّ أيضاً أن نشير إلى عدم ارتياحنا لما جرت عليه الأبحاث في علم الاجتماع من توظيف «مفهوم المجتمع المدني» لدراسة التنظيمات الجمعوية ذات التوجهات الإسلامية، وذلك نظراً إلى أن خصوصية المحيط الثقافي والقيمي والتاريخي والاجتماعي الذي أنتج المفهوم، تبعدنا عن الفهم الصحيح للمناخ الثقافي الذي تعمل فيه الجمعيات الدينية بشكل عام، والإسلامية بشكل خاص، في ما يتصل بظروف نشأتها المعبأة بالمقدسات وروح التسليم بالقضاء والقدر[٦٧]. علاوة على كون المفهوم أصبح على قدر من الدوغمائية والعقائدية، بحيث أضحى

---

(٦٥) الزبير عروس، «التنظيمات الجمعوية في الجزائر الواقع والآفاق: محاولة في المفهوم والوظيفة،» دفاتر المركز الوطني للبحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، العدد ١٣ (٢٠٠٥)، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٦٦) هناك من الجمعيات ذات الطابع التنموي ما تجعل بعض الشؤون الدينية داخلة في اختصاصها، على رغم عدم ورود ذلك في أوراقها التأسيسية، مثل تسيير المسجد وشؤون الوقف... إلخ.

(٦٧) عروس، المصدر نفسه، ص ٣٥.

يستعمل ليقوم بوظيفة أيديولوجية ذات طابع تصنيفي، يعبر عن تطلعات وقيم، عوض أن يكون أداة لترجمة الواقع وضبطه[٦٨].

اعتباراً لهذه الجملة من التحفظات، فضلنا توظيف «الجمعيات الإسلامية»، كمفهوم حركي، والتقسيمات الأكاديمية المرتبطة بها، بغرض الخروج جزئياً من حالة الحيرة الناتجة من قصر إمكانيات توظيف بعض المفاهيم والمصطلحات في الدراسة، والتي يمكن تفسير سبب قصورها على تشعب مجالاتها المعرفية والنظرية التي تصل إلى درجة التناقض مع أشكال التنظيم محل المعاينة.

نرى أيضاً أنه لا بد من توضيح جملة من القضايا المتعلقة بميدان بحث هذا الصنف من الجمعيات، وأسباب اختيار هذا المسلك المنهجي السوسيولوجي الذي واجهته صعوبات متعددة، إن على المستوى النظري أو الممارسة الميدانية. فبداية، تطرح التعريفات والتصنيفات، التي تقول بها مدارس البحوث الأكاديمية، مشكل مدى ملاءمة توظيفها في دراسة الجمعيات الإسلامية[٦٩]. أما على المستوى الميداني، فإن احترازات عديدة واجهتنا، ونحن نجري بحثنا الميداني مع المنخرطين في الجمعيات والعاملين فيها، بحيث تساءل البعض حول شرعية الأسئلة والهدف منها[٧٠]، خصوصاً منها تلك التي استفهمت حول المسائل العقائدية والثوابت الدينية وتمييزها، بحيث اعتقد البعض أن الأسئلة تحمل تمييزاً مبطناً بين الشريعة والسياسة، كما تم التشكيك في علمية البحث عبر ما طرحناه من استفسارات ذات طابع قيمي تتعلق بعلاقة الجمعيات بالمساجد، وتحجّب النسوة، ومسألة الخروج والجهاد والموقف من التنظيمات السلفية. . . إلخ[٧١].

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٦٩) يرى بعض الباحثين أنه لا يمكن الخروج من هذا المشكل سوى من خلال مسار طويل يبدأ بالتعرض إلى تاريخ وطبيعة القوانين المنظمة للجمعيات، ومن ثم التطرق إلى الحركة الجمعوية وتاريخ تطورها وأسباب بروزها بحسب الظرف السياسي، والتدرج بعد ذلك من الماكرو إلى الميكرو. ولعل الباحث عروس محق إن كان موضوع البحث هو الحركة الجمعوية في حدّ ذاتها، وهو ما لا ينسحب على حالاتنا، حيث لم يتم التطرق إلى موضوع الجمعيات الإسلامية إلا في الحدود التي يقدم فيها تفسيراً لظهور وتطور الحركات السلفية، انظر: المصدر نفسه، ص ١٦.

(٧٠) عملنا على إجراء هذا البحث بواسطة المقابلة المباشرة ظنّاً منّا أن ذلك سيقلّل من احتراز المبحوثين.

(٧١) تمت مصادفة هذه العوائق عند ممارسة البحث على جمعية الخدمات الطبية وكفالة اليتيم خاصة، فيما تم تجاوز هذه المواقف من البحث بفعل روح التعامل العالية والتفهم المطلق من طرف الجمعيات الأخرى، وعلى رغم الضغط التي كان ممارساً على بعض أعضائها، الذين تم استجوابهم من طرف الشرطة بعد مدة من أحداث ١٦ أيار/ مايو ٢٠٠٣.

وقبل استعراض الجمعيات الإسلامية التي تم رصدها، يجدر بنا أن نذكر صعوبة أخرى، وهي أن الإحصاءات العامة المتوفرة حول الحقل الجمعوي في مراكش لا تتيح تمييز الجمعيات الإسلامية من غيرها من الجمعيات ذات الاهتمامات المتنوعة، كما لم يمكنّا الاطلاع على نماذج من القوانين التأسيسية من استنتاج تمييز ذي دلالة بالنسبة إلى موضوعنا، إذ صيغت غالبية هذه القوانين بعمومية يصعب معها تحديد طبيعتها أو استنتاج هويتها.

لم يبق لنا والحالة هذه، إلا الاستعانة بخبراء في الحقل الجمعوي وببعض الفاعلين العاملين في الجمعيات الإسلامية، وذلك لتحديد عيّنتنا من هذه الجمعيات التي ستكون موضع البحث، وهكذا تم تصنيف هذه الأخيرة بحسب أسمائها والأطراف التي تتبع لها، وكذا مجال نشاطها، كما في الجدول الرقم (٨ ـ ٥):

الجدول الرقم (٨ ـ ٥)

عيّنة الجمعيات الإسلامية والجهات التابعة لها ومجال نشاطها

الجمعية	التبعية	مجال النشاط
الرائد	الحركة من أجل الأمة	العمل الثقافي والفني
السنابل	الحركة من أجل الأمة	العمل الثقافي
المغربية للعمل التطوعي	الحركة من أجل الأمة	العمل الخيري
البساط	العدل والإحسان	العمل الثقافي
النور والتنوير	نادي الفكر الإسلامي	العمل الثقافي
السبيل	الإصلاح والتوحيد	العمل الثقافي
الرحمة	الإصلاح والتوحيد	العمل الاجتماعي
الخدمات الطبية	الحافظ بن عبد البر	العمل الخدماتي
كفالة اليتيم	الحافظ بن عبد البر	العمل الإحساني

أول ملاحظة تستقطب اهتمامنا من الجدول هي أن أغلب الجمعيات الإسلامية تشتغل في ميدان العمل الاجتماعي والثقافي والإحساني والخدماتي، أي أنها تشبه بعضها بعضاً، وكأن الحقل الجمعوي محصور في هذه الأنشطة. كما يطرح ميدان الممارسة التنظيمية بدوره جملة من التعقيدات، إن كان على مستوى المفهوم أو على مستوى التصنيف، لأنه بكل بساطة لا يوجد مجال خاص بالتنظيمات الإسلامية، كما لا توجد مفاهيم وصفية محصورة للفعل الاجتماعي

لهذه التنظيمات، ما عدا بنية الخطاب التجنيدي المكونة أساساً من ترسانة من العبارات والمفاهيم الدينية، التي قد تتعارض مع مفهومي التطوعية والمجانية اللذين يمثلان أساس الفعل الجمعوي، لأنهما يقومان على فكرة الإرادة الحرة، وهي مقرونة في حالة الجمعيات الإسلامية في الكثير من الحالات بالتزام سياسي ذي طبيعة عقائدية ملزمة، ينقص من الممارسة الفعلية القائمة على الحرية، وإلى أبعد الحدود[٧٢]، فمفهوم التطوعية (Volotariat) مجرد شعار. إن التنظيمات الإسلامية منتمية إلى حقل أيديولوجي يلتزم فيه الفاعلون بالدفاع عنه سياسياً ومعارضة غيره احتجاجياً. وكذلك بالنسبة إلى مفهوم المجانية (Bénévolat)، ذلك أن النشاط الاجتماعي الممارس داخل بعض الجمعيات لا يخلو من مردود اقتصادي يمكّن بعض الفاعلين من تحسين وضعيتهم المالية[٧٣]. وبطبيعة الحال، لا يعني ذلك غياب الفعل المجاني الذي يكون بتقديم خدمات لمجرد الإخلاص والتفاني والوفاء في إطار التضامن الاجتماعي والوفاء دون أجر أو إجبار.

ففكرة الإرادة الحرة التي تعتبر من أهم شروط العمل الجمعوي تبقى غائبة في حالة الجمعيات الإسلامية ذات العلاقة العضوية بالأحزاب، والتي يقوم فعلها السياسي على تبريرات والتزامات أيديولوجية مستمدة من الحقل المعرفي الإسلامي، لأن مفهوم الحرية بكل بساطة غائب في التراث الإسلامي، أو إذا شئنا التلطف، فهو مقنن بجملة من الشروط العقائدية[٧٤].

لكن دون إدراج كل الجمعيات الإسلامية المشار إليها في قالب جامد من حيث تبعيتها لأطر سياسية أو أيديولوجية، يمكن القول إن علاقة الجمعيات مع الحركات السياسية الإسلامية والأيديولوجية الموجودة تتراوح ما بين الاستقلالية النسبية والارتباط الذي يصل في بعض الأحيان إلى درجة الاندماج، مما جعل تناولها، للضرورة المنهجية، وفق خطة تقوم على مقاربة متعددة الاختصاص، لا بد من أن تكون بدايتها جمع وتصنيف وتحليل المعطيات المتعلقة بنشاط كل الجمعيات المنعوتة اسمياً وأيديولوجياً بالإسلامية، وتقسيمها بحسب انتمائها الحقلي، وهو ما قمنا به على النحو التالي:

١ ـ الجمعيات الخيرية التي تسند فعلها الاجتماعي بخطاب إسلامي ذي

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٧٣) ومثل ذلك فتح نوادي الإنترنت داخل مقارّ العديد من الجمعيات، مما مكّن القائمين عليها من ضمان مدخول ومتابعة دراساتهم في ظروف مرْضية.

(٧٤) انظر: عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط ٥ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣).

طبيعة تكافلية، وتقول بالاستقلالية التنظيمية عن مكوّنات الحقل الحزبي بشكل خاص والأيديولوجي بشكل عام (النور والتنوير بالنسبة إلى نادي الفكر الإسلامي، الخدمات الطبية وكفالة اليتيم بالنسبة إلى جمعية الحافظ).

٢ ـ الجمعيات الخيرية والثقافية ذات التوجه الإسلامي الصريح، التي شكلت القاعدة التأسيسية لجملة من التنظيمات السياسية والحزبية (الرائد والسنابل والجمعية المغربية للعمل التطوعي بالنسبة إلى الحركة من أجل الأمة).

٣ ـ أشكال التنظيم الجمعوي الخيري والثقافي ذات العلاقة العضوية بالعمل الحزبي الإسلامي، الذي يدخل ضمن الهيكل العام لتلك الأحزاب (البساط بالنسبة إلى العدل والإحسان[٧٥]، السبيل والرحمة بالنسبة إلى حركة التوحيد والإصلاح)[٧٦].

على الرغم من كل مما يمكن قوله عن الخلط المفاهيمي الحاصل للعديد من الجمعيات الإسلامية بين مفهوم العمل الحزبي ومفهوم العمل الجمعوي، الناتج من حداثة التجربة المستقلة للقطاع الجمعوي، فإنه على المستوى العمل الميداني «سمح العمل الإيجابي في إطارات جمعوية أو طرقية بالاندماج في أشكال جديدة للتضامن، تعيد ضبط المعايير التي تضمن لكل فرد مكانة متميزة داخل المنظومات الاجتماعية، فالعفة والالتزام النضالي والعمل الدؤوب كلها فضائل أضحت محل التقدير. . . .ثم إن الانضمام إلى جماعة مهيكلة ذات أخلاق وأهداف نبيلة يعني الحد من الولاءات القديمة وقيام ولاءات جديدة موجهة نحو شخصيات كاريزمية عصامية، وهي حالة غير قارة ما دام العضو الجديد يصبح بدوره شخصية عصامية متحركة داخل هياكل الجماعة»[٧٧].

بفضل هذه الشبكات من الجمعيات، يغطي الإسلاميون جميع قطاعات الحياة اليومية، مستفيدين من ضعف الهياكل المحلية وعجز السياسيين عن القيام

---

(٧٥) للعدل والإحسان أكثر من ٢٠٠ جمعية تابعة لها في المغرب، وتحمل أسماء مختلفة: «المجد في الدار البيضاء»، «سنابل الخير في سلا»، «السلام في تطوان»، «التواصل في الناضور»، «النادي الثقافي في مكناس»، «المجد في آسفي»، «الفتح في الجديدة»، و«الرحمة في طنجة».

(٧٦) على رغم نبرة الاختلاف التي تظهر بين الحركات الإسلامية على مستوى الخطاب، يتيح خضوع أعضاء الجمعيات التابعة لها لدورات تكوينية عديدة فرصة تذويب الخلافات على مستوى القواعد، وهو ما لاحظناه عند مشاركتنا في الدورة التكوينية التي خصصها نادي الفكر الإسلامي لفائدة أعضاء الجمعيات الإسلامية بتاريخ ٣٠ ـ ٣١ آذار/ مارس ٢٠٠٢ بالرباط تحت شعار «الجودة في الجمعيات والمؤسسات».

(٧٧) محمد الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي؛ راجع نصوصه عبد الرحيم بنحادة (الدار البيضاء: الفنك، ٢٠٠١)، ص ١٧١.

بالمأموريات العامة، بحيث لا تستطيع السلطات في موجة الإنزال الإسلامي سوى سنّ قوانين تحدّ من جمع التبرعات أو منع مظاهر التكافل الاجتماعي بين الإسلاميين والسكان[78].

وعلى المستوى التنظيمي، وبخلاف نظيراتها من التنظيمات التنموية الأخرى، تتميز الجمعيات الإسلامية بأنها تعمل بطاقم يتحدد في العدد المطلوب قانوناً، كما تتميز بتوفر بعض شروط العمل الأساسية، مثل المقر والوسائل اللوجستية الحديثة، لكن المنطلق الأيديولوجي يعد عائقاً بالنسبة إلى الجمعيات الإسلامية من أجل الدخول في اتحادات أو كونفدراليات جمعوية محلية تقودها «جمعيات وسيطة» تتبادل المصالح مع جميع الأطراف. وابتداء من نهاية عقد الثمانينيات، بدأت الدولة بنهج سياسة السماح بتكوين الجمعيات التي تهتم بميادين مختلفة مفيدة للدولة، إذ إنها تمكن من تجزئة المطالب الاجتماعية بواسطة أشكال التنظيم هاته لاجتناب أي شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي المستقل للجماعات الاجتماعية، السياسية والثقافية خاصة[79].

لكنه بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات المتحدة الأمريكية، غيّرت الدولة من نمط تعاملها مع الجمعيات، ومن أهم مظاهر ذلك إجازة وزارة الداخلية لأعوانها من الإدارة العمومية، الذين لهم علاقة مباشرة وغير مباشرة مع الجمعيات، إجراء تحقيق عن أهداف ونشاط الجمعيات المصرّح بها، وعدم الاكتفاء بمراجعة ملفاتها التأسيسية، مما يدل على تراجع الثقة في الفعاليات الجمعوية الموجودة أو التي هي في طريق التأسيس.

لقد أبان اختلاف سياسة الدولة في هذين العهدين مفارقة كبيرة، ففي الفترة الماضية، نشأ عدد من الجمعيات ذات المذهبيات المختلفة والمستقلة بالدعوة، بما فيها تلك المستقلة عن الإطار التنظيمي للحركة الإسلامية، وبعد ذلك أصبحت الدولة تمنع الحركات الإسلامية من ممارسة العمل السياسي بشكل طبيعي في الوقت الذي تستمر فيه بالسماح لتيارات أخرى بالدعوة داخل مجتمع يعتبر مسلماً[80]. وقد استفادت الجمعيات السلفية كثيراً من هذا التناقض الكبير في تدبير الدولة للحقل الديني، إذ ظلت تشتغل بكل حرية تحت شعار تحفيظ القرآن الكريم، وتعليم العلوم

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٧٩) عروس، «التنظيمات الجمعوية في الجزائر الواقع والآفاق: محاولة في المفهوم والوظيفة،» ص ٢٠.

(٨٠) محمد العيادي في حلقة نقاشية حول أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣، بمشاركة محمد الطوزي، حسن رشيق، عبد الحي المودن، انظر: **الاتحاد الاشتراكي**، ٨/٦/٢٠٠٣.

الشرعية، ومحو الأمية، وتعليم السنّة، والإسهام في تربية النشء تربية إسلامية، على خلفية المذهبية السلفية، أي أنها تنظيمات دعوية تتأسس على خلفية طائفية لا يمكن اكتشافها بمجرد الاطلاع على أوراقها التأسيسية التي لا تكاد تختلف عن أوراق نظيراتها من الجمعيات الأخرى.

لكن هناك استثناء مهماً تنفرد به جمعيتا الخدمات الطبية وكفالة اليتيم(٨١) المقربتان من جمعية الحافظ بن عبد البر للتعريف بالتراث الإسلامي(٨٢)، واللتان تعملان في مجال الأنشطة ذات الطابع الخيري والإحساني، ولا يكمن وجه الاستثناء فقط في ابتعادهما النسبي عن النزعة الطائفية في الخطاب والعمل، بل في اتساع الشرائح الاجتماعية المستفيدة من الخدمات التي تقدمها(٨٣)، وذلك بفضل الأموال التي تستطيع تعبئتها(٨٤)، والطريقة المتطورة المعتمدة في تسيير الجمعية(٨٥)، والنخبة التي تتكون منها(٨٦). في الوقت الذي تقتصر فيه الجمعيات الإسلامية على استقطاب الأطر المنتمية إلى الطبقة المتوسطة من أساتذة وموظفين تنقص أغلبهم الخبرة والكفاءة والإمكانيات المادية، فضلاً على اقتصار موارد تمويل هذه الجمعيات على مساهمات أعضائها

---

(٨١) تتمثل أهداف جمعية الخدمات الصحية في الآتي: العمل على توفير فحوص وتحليلات وعمليات جراحية، والعمل على توفير الأدوية والمستلزمات الضرورية، وتنظيم حملات توعية صحية، والتعاون والتنسيق مع الفعاليات المختلفة، وربط الصلات والتعاون مع الهيئات والجمعيات المماثلة.

(٨٢) لا بد للقارئ الكريم من أن يعرف كيف أجريت اللقاءات مع أحد مسيّري جمعية الخدمات الطبية، حتى يتم إدراك حجم الصعوبات التي واجهت البحث. ففي المرحلة الأولى، رحّب المسير المذكور بفكرة اللقاء، واقترح علينا تناول وجبة الفطور واستغلالها للتذاكر حول الموضوع، وانتهى اللقاء بتحديد تاريخ لاحق لإجراء اللقاء الثاني، لكن يبدو أن مستجوبنا عرف عبر محيطه أن جمعية الحافظ بن عبد البر التي يتبع لها قد رفضت بشكل صريح التعاون معنا منذ البداية، مما جعله يعتذر بشكل صارم وينكر أي علاقة لجمعية الخدمات الطبية بجمعية الحافظ، وذلك عندما سألناه حول ما إذا كان امتناع هذه الأخيرة هو سبب التغيير الراديكالي في موقفه منا كباحثين.

(٨٣) تتيح الجمعية لكل الأشخاص التقدم بطلب المساعدة الطبية (إجراء فحص ـ اقتناء أدوية - عمليات جراحية. . . إلخ)، وذلك بغضّ النظر عن خلفياتهم الدينية.

(٨٤) مع العلم أن الجمعية لم تقدم خلال تاريخها أي طلب للاستفادة من مصادر التمويل التي توفرها الخزينة العمومية، سواء من خلال البرامج التعاقدية على المستوى المركزي، أو تلك التي تبرم مع السلطات العمومية على المستوى المحلي، ومن المشاريع المهمة التي قامت بها جمعية الخدمات الصحية بناء مركز لأمراض القلب داخل المستشفى العمومي ابن طفيل.

(٨٥) تعدّ الجمعية ملفات عن الحالات الطالبة للمساعدة، لكنها تعطي الأولوية للحالات الطارئة. ومن أجل تحديد المستفيدين، تقوم الجمعية بالبحث في الحالة المالية والعائلية للأشخاص المعنيين، وذلك بغرض تحديد قدر المنحة (المالية أو الخدماتية) التي سيستفيد منها، وتسهر على كل هذه المساطر لجان من المتخصصين في العمل الطبي والجمعوي.

(٨٦) من بينهم أطباء وأساتذة التعليم العالي وخبراء في العمل الجمعوي وبعض الموظفين في الإدارات العمومية والمحاسبين. . .

ومداخيل المشاريع الصغيرة، مما يعطيها شيئاً من الفعالية من ناحية الفعل المباشر.

رابعاً: المســاجــد

عند بحثنا عن مراجع يمكن أن نستأنس بها في بحثنا الميداني المتعلق بالمساجد والتنظيمات المرتبطة بها، وجدنا أن البحث الخاص بدراسة المساجد يكاد ينعدم على الساحة البحثية الوطنية[٨٧]، ما عدا الدراسات الموجهة، التي يرتبط معظمها بتصور أو طرح أيديولوجي[٨٨]، في حين تنتمي باقي الدراسات الموجودة إلى ميادين بعيدة عن علم اجتماع الدين: كالتاريخ، والآثار، والفنون الجميلة[٨٩]، مما دفعنا إلى النزول المباشر إلى الميدان.

فحسب الإحصاء الذي يتسلمه الباحثون من نظارة أحباس مراكش لسنة ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٤م، تتوزع المساجد في مدينة مراكش كما هو مبيّن في الجدول الرقم (٨ ـ ٦):

الجدول الرقم (٨ ـ ٦)

المساجد التابعة لوزارة الأوقاف والشؤون الاجتماعية في مدينة مراكش

داخل السور	خارج السور		المجموع
المساجد التي تقام فيها صلاة يوم الجمعة			
	المنارة + دوار العسكر	سيدي يوسف بن علي	
٣٩	٣٩	١٨	٩٦
المساجد التي تقام فيها الصلوات الخمس			
داخل السور	خارج السور		المجموع
	المنارة+دوار العسكر	سيدي يوسف بن علي	
١٣٣	٠٣	٠٥	١٤١

---

(٨٧) باستثناء الدراسة المهمة التي جرت في هذا الموضوع في بداية الثمانينيات، وهي دراسة قام بها برينو إيتيان ومحمد الطوزي حول المساجد والجمعيات الدينية بالدار البيضاء وسبق أن أشير إليها في: Bruno Etienne et Mouhammad Tozy, «Le Glissement des obligations islamiques vers le phénomène associatif à Casablanca,» dans: *Annuaire d'Afrique du Nord* (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1979), vol. 18, pp.. 235-257.

(٨٨) والمقصود الدراسات التي تقوم بها الجهات الرسمية، التي تخدم السياسة الدينية العامة للدولة في نهاية المطاف.

(٨٩) محمد رؤوف القاسمي، «التنظيمات المسجدية،» دفاتر المركز الوطني للبحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، العدد ١٣ (٢٠٠٥)، ص ١٠٠.

إلى جانب هذه المساجد التابعة لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، نجد في كل جهات مراكش مساجد شيّدت من طرف بعض المحسنين، أو من طرف سكان الحي، ويبيّن عددها الجدول الرقم (٨ ـ ٧):

الجدول الرقم (٨ ـ ٧)
أعداد المساجد الخاصة في مدينة مراكش

المدينة القديمة	المنارة	سيدي يوسف بن علي	المجموع
١٥	١٧٦	١٥٠	٣٤١

ويبيّن الجدول الرقم (٨ ـ ٨) جميع مساجد مراكش بحسب الأحياء:

الجدول الرقم (٨ ـ ٨)
مساجد مدينة مراكش بحسب الأحياء

اسم الحي	اسم المسجد	
سيدي أحمد السوسي	م/ سيدي أحمد السوسي	
أزبزط	م/ أزبزط	
اسبتيين	م/ اسبتيين	
أسول	م/ الطيب	✲
	م/ أسول	
باب أيلان	م/ الكبير	✲
	م/ درب أغراب	
	م/ محمد العربي	
	م/ درب الحمام	
	م/ درب القاضي	
	م/ درب مجاط	
	م/ قائد راسو	
	م/ ضريح القاضي عياض	
	م/ ضريح مولاي علي الشريف	
باب أحمر	م/ الفوقاني	
	م/ الوسطاني	✲

يتبـــع

تابع

باب الخميس	م/ الزاوية الدرقاوية	
	م/ بين العراصي	
	م/ باب الخميس	
باب الدباغ	سيدي يعقوب	✿
	م/ سيدي سوسان	
باب دكالة	م/ الحرة	✿
	م/ سيدي مسعود	✿
	م/ عرصة بن ابراهيم	✿
	م/ درب الدقاق	
	م/ درب الجديد	
	م/ درب الحلفاوي	
	م/ درب زمران	
	م/ درب الحجرة	
	م/ درب تزكارين	
	م/ محمد الحاج	
	م/ درب العظام	
	م/ سيدي احماد أو موسى	
	م/ عرصة أوزال	
باب دكالة	م/ الزاوية البونية	
	م/ درب حاحة	
	م/ أبو النور	
	م/ زريبة سوس	
	م/ زريبة العرب	
البارودين	م/ الزاوية المختارية	
بريمة	م/ بريمة	
	م/ توارك بريمة	
بوسكري	م/ بوسكري	
تيشنباشت	م/ البراني	
	م/ الدخلاني	

يتبع

تابــع

جنان بنشكري	م/ جنان بنشكري	
حارة الصورة	م/ الكبير	
	م/ أبو حربة	
الداوديات	م/ الكرماعي	✽
	م/ الوحدة٤	✽
	م/ الوحدة٥	✽
	م/ القباج	✽
	م/ أسيف	✽
	م/ إسيل	✽
	م/ الزاهرية	
	م/ الأنوار	✽
	م/ بركة البهجة	
	م/ الحي الجامعي	
	م/ دار البر والإحسان	
دوار أكراوة	م/ درب للاشاشة	
	م/ بساحة دوار أكراوة	
	م/ دار مولاي إدريس	
دوار العسكر	م/ دوار العسكر القديم	✽
	م/ دوار العسكر الجديد	
	م/ عين مزوار	✽
	م/ أزلي	✽
	م/ دوار الكدية	✽
	م/ دوار الحرش	✽
	م/ حي الإنارة	✽
دوار العسكر	م/ حي المسيرة	✽
	م/ القصب	✽
	م/ المحاميد	✽
	م/ بوعكاز	✽

يتبــع

تابـــع

	م/ الحي الصناعي	❁
	م/ دوا ر سيدي مبارك	❁
	م/ مربط الخيل	❁
	م/ سعادة بأسكجور	❁
	م/ أكيوض	❁
	م/ عين مزوار	❁
	م/ إيزيكي الجديد	❁
	م/ التيسير	❁
	م/ العنبر	❁
	م/ علي بن أبي طالب	❁
	م/ المسيرة الكبيرة	❁
	م/ المسيرة	❁
	م/ درب أعباد	❁
	م/ بلبكار	❁
	م/ القاعدة الجوية	❁
الرحبة القديمة	م/ سيدي إسحاق	❁
	م/ درب النخل	
	م/ أبو عطفة	
	م/ درب أعرجان	
	م/ أبو الرجال	
روض الزيتون الجيد	م/ الكبير	❁
	م/ المرفوع	
	م/ قاع الحومة	
	م/ رباط القادريين	
	م/ العريفة	
	م/ العرصة	
روض الزيتون القديم	م/ الكبير	❁
روض العروس	م/ سيدي بوعمرو	❁

يتبـــع

تابع

	م/ الحاج العباس	❁
	م/ الزاوية الناصرية	❁
	م/ الجزاء	
	درب الفيران	
	م/ سيدي ين سعيد	
	م/ درب الحمام	
	م/ درب أبو ناقة	
	درب أصيان	
الزاوية العباسية	م/ الكبير	❁
	م/ سيدي غانم	❁
	م/ بين المعاصر	❁
	م/ الضريح العباسي	❁
	م/ الدور الجدد	
	م/ قاع أخليج	
	م/ أيت أدرار	
	م/ درب الجديد	
	م/ درب إمنزات	
	قاع المشرع	
	م/ المدرسة العباسية	
	م/ ديور الصابون	
	م/ بين المعاصر	
	م/ أبا سيدي	
زاوية الخضر	م/ بن يوسف	
[حي] السلام	م/ الكبير	❁
	م/ سوق الدجاج	
	م/ سوق العطارين	
سيدي ابن سليمان	م/ الجزولي	❁
	ضريح الجزولي	
سيدي يوسف بن علي	م/ باب أغمات	❁

يتبع

تابع

	م/ سوق الربيع		✿
	م/ الفتح		✿
	م/ السنة		✿
	م/ الوردة		✿
	م/ بن قدور		✿
	م/ الدالية		✿
	م/ الشعبة الفوقانية		✿
	م/ النور		✿
	م/ المجاهدين		✿
	م/ درب بوعلام		✿
	م/ الكولف		✿
	م/ الفضيلة		✿
	م/ تسلطانت		✿
	م/ الجبيلات		✿
	م/ درب أمزيان		✿
	م/ أشعوف العيادي		✿
	م/ المصلى		✿
	م/ النصر		
	م/ درب المكينة		
	م/ درب البرادة		
	م/ القبة		
	م/ الطيب		
ابن صالح	م/ ابن صالح		✿
	م/ ضريح بن صالح		
	م/ أبو عنان		
	م/ الزاوية الدرقاوية		
	م/ الدرقاوية بسيدي أبوالعبادة		
الطالعة	م/ السوق		
	م/ سوق مولاي علي		

يتبع

تابـــع

	م/ سوق أحايك	
	م/ سوق الحناء	
	م/ سوق السراجين	
	م/ سوق الحجامين	
	م/ قاعة التمر	
	م/ السمارين	
	م/ دفة وربع	
	م/ ابن العريف	
درب ضباشي	م/ الكبير	❁
	م/ درب الجديد	
	م/ درب العظام	
	م/ درب مولاي عبد القادر	
عرصة البركة	م/ عرصة البركة	
عرصة الحوتة	م/ عرصة الحوتة	
عرصة الغزائل	م/ عرصة الغزائل	
عرصة المعاش	م/ سيدي الكامل	❁
عرصة المسفيوي	م/ عرصة المسفيوي	❁
عرصة الملاك	م/ عرصة الملاك	❁
العهد الجديد	م/ العهد الجديد	
جامع الفناء	م/ القصابين	❁
	م/ سوق الجديد	❁
	م/ الزعري	
قاعة ابن ناهض	م/ الصحراوي	
	م/ الوسطى	
القصبة	م/ المنصوري	❁
	م/ قائد منصور	❁
	م/ صهريج أكناوة	
	م/ درب العرب	
	م/ البديع	

يتبـــع

تابـــع

		م/ المنابهة	
		م/ درب الرحالة	
		م/ درب البغالة	
		م/ درب ابزو	
		م/ درب اقبالة	
		م/ قصيبة النحاس	
		م/ توارك القصبة	
		م/ سيدي منصور	
		م/ القصر الملكي	۞
		م/ سيدي أعمارة	۞
		م/ الحاج عبد الله	
		م/ الحربيلي	
		م/ جنان العافية	
		م/ المنبهي	
		م/ بونوالة	
القنارية		م/ الكبير	۞
		م/ أبو افضائل	
القصور		م/ الصحراوي	
		م/ الزكندري	
		م/ الدروج	
		م/ مولاي عبد الله بن احساين	
		م/ القطة	
		م/ الزاوية الوزانية	
الكتبية		م/ الكتبية	۞
جليز		م/ تركيا	۞
		م/ الحي الشتوي	۞
		م/ السجن المدني	۞
المواسين		م/ الشرفاء	۞
		م/ الزاوية الفتحية	

يتبـــع

تابـع

الموقف	م/ سيدي ياسين م/ درب اسنان م/ درب اعبيد الله م/ بابا علي م/ الركراكي م/ درب الكدية م/ سيدي مسعود م/ سبعة رجال م/ درب شقرون م/ ضريح سيدي البغدادي م/ الثعالبي م/ قشيش	 ❁

ملاحظة: (❁) هذه العلامة تشير إلى أن المسجد تقام فيه الخطبة، كما لا تشمل هذه الإحصاءات المقارّ التي تقام فيها الشعائر الدينية، مثل المصليات ومساجد الجامعات والمعاهد والإدارة.

ويتم اختيار موقع المساجد في وسط أحياء المدينة، محاطاً بملحقات الكتاتيب القرآنية وأسواق ومتاجر وحمامات يحبس معظمها لصالح المسجد. كما تتموقع المساجد في وسط الأحياء التي يتركز فيها السكان، أو في المجمعات السكنية الجديدة، في حين يقل هذا الانتشار في بعض الأحياء ذات الطابع الخدماتي والسياحي كحي غليز، حيث لا تتعدى المساجد الموجودة فيه مسجدين[٩٠].

وفي حال تم بناء مجمعات سكنية جديدة دون أن تتوفر على مساجد، فإن ذلك يكون مدعاة لقيام السكان بالتعبئة لإنشاء مسجد يجمع شملهم ويعطي لتجمعهم هوية دينية[٩١]، وقد يتكلف بذلك محسنون من غير سكان الحي.

وبالنسبة إلى المساجد الموجودة داخل سور المدينة، فيرجع الفضل في إقامتها إلى الاتجاهات الصوفية على الرغم من عدم انتظام هذه الاتجاهات داخل حركة

(٩٠) كما يضم الحي الكنيسة الوحيدة الموجودة في المدينة.

(٩١) القاسمي، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

موحدة[٩٢]، وهو الطابع الذي تقلص اليوم إلى حدّ كبير، بحيث أصبحت أغلبية المساجد دون هوية مذهبية، مع بقائها مظهراً أساسياً من مظاهر الهوية الجماعية للحي التي توجد فيها.

وعلى مستوى الخطاب المبثوث داخل مساجد مراكش، وقبل أن تتبنى الدولة الخطاب الصوفي بشكل رسمي، كان المسجد رهين تعددية الخطاب الديني، مما شكل أصنافاً من التوجيه والإرشاد الديني الملقيين في المساجد نلخصها في:

- الخطاب المطابق لسياسة السلطة.
- الخطاب الخادم للإسلام الصوفي البعيد عن السياسة.
- الخطاب التقييمي والمروّج للإسلام الاحتجاجي ضد السلطة السياسية[٩٣].

أما بالنسبة إلى المساجد الملحقة بالأضرحة والزوايا، فتكتفي الجهات الرسمية بإصدار توجيهات عامة إلى المساجد التي تقع تحت إشراف زعامات دينية تقليدية تربطها علاقات قوية بالسلطة، ومتحصنة ضد خطر تسرب كل الأيديولوجيات الإسلامية بكل أنواعها.

ومنذ فترة السبعينيات، بدأت الشبكات السلفية تتشكل في شبكات أحياء، وتنتظم في حركة لبناء المساجد. وخلافاً لأماكن العبادة التي تتبناها الدولة، فإن المساجد التي كانت تتبناها هذه اللجان، كثيراً ما تحوّلت من بناء صفيحي إلى مساجد مبنية بمواد صلبة خاضعة للسيطرة السلفية، خصوصاً بعد تزايد السكان في تلك الأحياء، واتساع شبكات التضامن السلفية، واضمحلال مقاومة السلطة المحلية.

وعلى مستوى مدينة مراكش، وقبل الشروع في وضع وتنفيذ سياسة تأهيل الحقل الديني[٩٤]، اضطرت السلطة (وزارة الأوقاف ووزارة الداخلية) بعد مرور

---

(٩٢) على عكس الوضع في الجزائر، حيث أدت جمعية العلماء دوراً في تشجيع بناء العديد من المساجد والمدارس، وذلك في إطار جهودها الإصلاحية، انظر: Ali Mirad, *Le Réformisme musulman en algérie: Essai d'histoire religieuse et sociale* (Paris: Mouton et Co., 1967), pp. 58-59.

(٩٣) القاسمي، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٩٤) بعد إعلان الملك عن سياسة تأهيل الحقل الديني (خطاب ٣٠ نيسان/أبريل ٢٠٠٤)، صارت مندوبية المساجد التابعة لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية هي المكلفة بالمساجد عبر المهام التالية: إعداد البرامج والمشاريع السنوية والمتعددة السنوات المتعلقة ببناء المساجد وتوسيعها وترميمها وتجهيزها وتأطيرها؛ الإشراف على تسيير المساجد وتدبير شؤون القيّمين عليها، والرفع من مستوى أدائهم واقتراح جميع التدابير الهادفة إلى تحسين وضعيتهم؛ تنظيم وتوجيه وتتبع عمليات الوعظ والإرشاد داخل المساجد بتنسيق مع =

مدة على أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ إلى اتخاد تدابير احترازية عديدة، ابتدأت بإغلاق عدة مساجد بدعوى ما يسيطر عليها من «أفكار متطرفة»، وهي مساجد بلبكار، دوار كوكو، دوار ميمي، دوار السراغنة، الشهداء، عين إطي، الرحمة، قشيش[٩٥]، في حين تم ضم مسجد بلبكار إلى وزارة الأوقاف، وهو مسجد حديث بني من طرف أحد المحسنين المقرّبين من الدوائر السلفية، وكان يشهد نشاطاً مكثفاً من خلال دور القرآن المرفقة به، التي تتبع لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة. وعلى طوال العام التالي لأحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ تم، وللأسباب نفسها، ضم ١٢ مسجداً إضافياً، ومن أهمها: مسجد حي البشير في شارع آسفي، ومسجد المسيرة الثالثة، ومسجد الأمل في شيشاوة، ومسجد الرحمان في حي تاركة[٩٦].

وتثير إجراءات الضم التي كان معمولاً بها إشكاليات عديدة، فمن حيث المبدأ تخوّل المساطر للجمعيات المسجدية حق التقدم لطلب الضم إلى الجهات المتخصصة[٩٧]، شرط أن يكون الطلب متضمناً الوثائق التالية: التصميم ـ رخصة الجمعية ـ شهادة صلاحية المحل ـ عدد المرافق المحبسة لصالح المسجد.

وقد أبانت الوضعية السابقة الرفض المتكرر الذي أبدته مصالح وزارة الأوقاف في مواجهة طلبات الضم لأسباب عديدة، أهمها عدم توفر المساجد المعنية على مرافق خاصة بها، فكان لا يقبل للضم سوى المساجد التي تتوفر على موارد تعفي

= الهيئات والمجالس العلمية المحلية؛ دراسة طلبات الترخيص ببناء المساجد الواردة على الوزارة وإبداء الرأي فيها؛ اقتراح ضم المساجد المشيّدة من قبل الخواص لجعلها تحت التسيير المباشر للوزارة، ودراسة الطلبات الواردة عليها من أجل ذلك؛ تنظيم دورات تكوينية لفائدة المقيمين الدينيين بتنسيق مع الهيئات والمجالس العلمية المعنية؛ تحديد حاجيات المساجد من التجهيزات والأدوات والمعدات اللازمة، والعمل على تلبيتها في حدود الإمكانيات المتاحة؛ إبداء الرأي بشأن طلبات الإحسان العمومي التي تقدمها جمعيات بناء المساجد؛ إنجاز تقارير دورية عن أحوال المساجد في سائر أنحاء المملكة والأنشطة المنظمة فيها.

(٩٥) انظر التموقع الجغرافي لمختلف المساجد السلفية في خارطة شبكة دور القرآن في مراكش. وللإشارة فقد شمل الإغلاق جميع المآرب التي توجد وسط الأحياء التجارية، وكانت تقام فيها الصلاة قبل أن تعود لتفتح بعد ذلك. وقد بلغ عدد هذه المحلات ٢٠ بحسب إحصاءات نظارة الأوقاف.

(٩٦) خلافاً للمساجد الأخرى، فقد ضم هذا المسجد بواسطة مسطرة الضم العادية.

(٩٧) بخصوص نوعية المشاريع التي تشرف عليها الجمعيات المسجدية، فهي متنوعة، منها التي تشرف على بناء المساجد فقط، وأخرى تهتم بالمساجد العاملة التي ما تزال في حاجة إلى تكملة، سواء من حيث البلاط، أو الزخرفة، أوالتجهيزات الصحية والكهربائية والترميمات، أو بناء الملحقات (بيوت الوضوء، مكتبات، مدارس قرآنية)، ومنها تلك التي تتكلف بالشؤون اليومية للمسجد. وفي الواقع تتعدى مهام الجمعيات المسجدية العناية بشؤون المسجد لتشمل تعيين الإمام وطاقم المسجد وتنظيم المناسبات الدينية بتنسيق مع السلطات المختصة.

الوزارة من تحمل أي عبء مالي ينتج من الضم، وقد وقفنا على عدة جمعيات مسجدية تقدمت مرات كثيرة بطلب الضم دون أن يستجاب لها للأسباب ذاتها[٩٨].

لكن بعد أحداث ١٦ أيار/مايو، أضفت المصالح المختصة مرونة كبيرة على مسطرة الضم، وذلك لكي تتمكن من السيطرة على المساجد التي تسيرها «الجمعيات السلفية»، دون الاهتمام بمشكل الموارد الذي كان حجة لعدم الضم في الفترة الماضية. وكان العديد من طلبات الضم المعنية بهذه الحالة قد تقدمت بها السلطات التابعة لوزارة الداخلية، في حين بقيت ترفض طلبات الضم التي يتقدم بها الخواص مباشرة إلى سلطة الأوقاف[٩٩]، مما يبيّن إلى أي حدّ تحكّم الهاجس الأمني في عملية تأميم المساجد.

رغم ذلك، فإن سياسة الضم التي سارعت إليها السلطة لم تشمل كل المساجد التي تخضع لإشراف الجمعيات السلفية أو التي يحج إليها مصلون منتمون إلى هذه الجمعيات، ومنها مسجد سوكوما الذي يؤم صلاة التراويح فيه أحد زعماء جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة (الشيخ الدراري) مما يجعل المئات من المصليين السلفيين يترددون عليه في شهر رمضان من كل عام[١٠٠].

وفي حي المسيرة، يوجد مسجد خاص آخر ذو طابع سلفي واضح، سواء من حيث طقوس الصلاة، أو مواضيع خطبة الجمعة[١٠١]، أو هويات طاقم الجمعية الساهر على شؤون المسجد، والذي يقوم بعض من أعضائه بجمع تبرعات لاستكمال بناء المسجد وتجهيزه بشكل نشيط بعد كل صلاة وهو، وعلى عكس

---

(٩٨) ومنها جمعية المحسنين لبناء وتجهيز مسجد أُحُد في حي مبارك أوعمر بأيت ملول، فقد بنت هذه الجمعية المسجد وجهزته، وما زالت الجمعية تتكفل به رفقة المدرسة العتيقة الملحقة به (المدرسة القرآنية لتحفيظ القرآن وتدريس علومه) على الرغم من الطلبات الكثيرة التي قدمتها الجمعية لإدارة الأوقاف من أجل الضم، والتي لم يوافق عليها.

(٩٩) بالنسبة إلى الأئمة الذي كانوا يمارسون في المساجد التي ضمت بسبب «سلفيتها»، فقد أصبحت السلطة المحلية تطلب منهم الحصول على وثيقة إعادة توجيه يسلّمها المجلس العلمي، وذلك على الرغم من حصولهم المسبق على تزكية في الإمامة أو الخطابة من أحد المجالس العلمية. ويحصل على هذه الوثيقة بعد الخضوع لاختبار من طرف المجلس العلمي، لكن حالة المقرئ عمر القزابري، الذي يؤم التراويح في مسجد الحسن الثاني في الدار البيضاء، تبين دور الضغط الشعبي والإعلامي في احتفاظ الأئمة بمناصبهم على رغم توجّههم السلفي.

(١٠٠) أفاد لنا المسؤول عن قسم الشؤون الإسلامية في نظارة الأوقاف أن هذه الأخيرة تنتظر استكمال بناء المسجد لكي تضمه.

(١٠١) باستثناء بعض الإشارات القليلة، تغيب عن خطب هذا الأخير ما يشير إلى المذهبية السلفية، ولعل ذلك هو ما مكنه من الاحتفاظ بمنصبه كخطيب رسمي للمسجد.

مسجد سوكوما المشار إليه سابقاً، غير مدرج في لائحة الضم لدى وزارة الأوقاف. أما بالنسبة إلى سلطة هذه الأخيرة في الإشراف والتوجيه، فإنها تبقى قابلة للتفاوض حول حجمه وحدوده في معظم الأحيان[١٠٢].

وعلى الرغم من ضم بعض المساجد منذ فترة طويلة، فإن بعضها ما يزال تحت سيطرة سلفية رمزية، منها مسجد بوكار المجاور للحي التجاري ذي الطابع السلفي، وتتجلى هذه السيطرة من خلال عدد المصلين السلفيين الذين يؤمّونه للصلاة[١٠٣]، وخطيبه المنتمي إلى جمعية الحافظ السلفية، ومن خلال السوق الذي يقام بجانبه، والذي ينشط فيه التجار السلفيون الصغار[١٠٤].

على مستوى التمويل، تبقى الإعانات التي تقدمها الدولة إلى الجمعيات المسجدية شحيحة؛ إذ لا تشمل سوى لوجستيك المسجد (الفراش، مصاريف الماء والكهرباء، مكبّرات الصوت... إلخ)[١٠٥]، علاوة على مستحقات طاقم المسجد (الأئمة، الخطباء، المؤقتون، المنظّفون، رواة الحديث، قراء الحزب، المراقبون، الوعاظ، أصحاب المعين... إلخ)، في حين لا يستفيد من طواقم المساجد غير التابعة سوى الأئمة والخطباء، لكنها تستفيد في تغطية مصاريفها من تبرعات المحسنين أو عن طريق الموارد التي تجمع من طرف المنادين بالتبرع عقب كل صلاة. وتنشط حملات التبرع هذه على الخصوص في المساجد ذات الطابع السلفي[١٠٦]. إذاً، تمثل المساجد التي يرعاها السلفيون، شبكة تواصلية دعائية تشجع على رعاية وتجهيز تلك المساجد وبناء أخرى، وتتم هذه الدعوة على منابر خطبة الجمعة، وإبان الخروج من المساجد.

أما بالنسبة إلى المحسنين الذين تتم تعبئتهم من طرف ناشطي الحركة السلفية، فبالإضافة إلى دافع الفضل الديني المتحصل من بناء المساجد، يحصل هؤلاء على

---

(١٠٢) عبد الغني منديب، **الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب**، ص ٨٠.

(١٠٣) ينسحب هؤلاء بمجرد أداء الصلوات لتفادي المشاركة في الطقوس المصاحبة التي يعتبرونها بدعة.

(١٠٤) على الرغم من الحضور المكثف للسلفيين من أجل الصلاة، يلاحظ عدم الاعتناء بهذا المسجد من خلال الروائح النتنة التي تنبعث من مرحاضه، الذي لا يتوفر على متنفس خارجي، كما لاحظنا حدة طباع المشرف على المسجد في تعامله مع السلفيين من حيث وصفهم بالمتنطعين ومطالبتهم بمغادرة المسجد بسرعة بعد نهاية كل صلاة.

(١٠٥) تتوصل المساجد بهذه الإعانات قبل بداية شهر رمضان.

(١٠٦) ملاحظة تخص مسجداً في حي المحاميد، تسيّره جمعية ذات توجه سلفي.

بعض المكاسب المهمة التي تتلخص في المكانة الاعتبارية داخل الوسط الاجتماعي: فبناء دور القرآن بجوار المسجد. . ، بالإضافة إلى ما يؤدي إليه من تعزيز حركة إعادة الأسلمة على مستوى القاعدة، وفي الأحياء، وشبكات التعاضد المتآلفة حول المسجد، فإنه يؤدي على المستوى الشخصي إلى كسب معارف جديدة، والتقرب من السلطات المحلية، ونيل مكانة محترمة عند العموم.

ومن الإجراءات الجديدة التي اعتمدتها الدولة لمراقبة التنظيمات الجمعوية المسجدية، وضبط مصادرها المادية، والتعرف على طرق تمويلها للمساجد، إقرارها لمشروع القانون الرقم ٢٩,٠٤ القاضي بتغيير وترميم الظهير الشريف المعتبر بمثابة قانون رقم ١,٨٤,١٥٠ الصادر في ٢ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٥ المتعلق بالأماكن المخصصة لإقامة شعائر الدين الإسلامي فيها[١٠٧]، بعد المصادقة عليه من طرف مجلس المستشارين في ٢٥ تموز/يوليو ٢٠٠٦.

لقد توخّى القانون، بحسب وزير الأوقاف، الوقوف في وجه كل المساعي التي تستهدف استغلال الأماكن المخصصة لإقامة شعائر الدين الإسلامي لأهداف غير سليمة. كما يندرج في إطار الجهود المبذولة من أجل التصّدي لأولئك الذين يستغلون المساجد لأهداف أخرى خطيرة على الأمن الروحي للمملكة. ومن مظاهر هذا التصدي، ما ينصّ عليه الفصل الثاني من المادة الأولى من كون الوالي أو عامل العمالة أو الإقليم المعني بالأمر هو الذي أصبح يسلّم رخصة البناء بعد استطلاع رأي لجنة تضم: ممثلي القطاعات الوزارية المعنية، ورئيس المجلس العلمي المعني بالأمر أو ممثله، ورئيس المجلس الجماعي المعني بالأمر أو ممثله. كما يجب، بحسب المقتضيات الجديدة (الفصل ٣ من المادة الاولى)، أن يطابق البناء المزمع إنجازه البرنامج العام لبناء المساجد ودفتر التحملات النموذجي التي تضعه وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

أما بالنسبة إلى الجمعيات المسجدية أو تلك التي تعتني بأماكن العبادة الأخرى، فقد ألزمها القانون بالخضوع لنظام أساسي نموذجي تضعه الإدارة يضم، على الخصوص، كيفيات مراقبة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لأنشطة الجمعية المذكورة (الفصل ٣ مكرر من الماد الثانية) . وبشكل عام، يخضع كل

---

(١٠٧) بحسب الفقرة الثانية من الفصل الأول من المادة الأولى من هذا القانون، تعتبر أماكن مخصصة لإقامة شعائر الدين الإسلامي فيها: المساجد والزوايا والأماكن الأخرى التي يمارس فيها المسلمون شعائرهم الدينية.

التماس لإحسان عمومي[١٠٨] بهدف جمع المال لبناء المساجد المشار إليها أو صيانتها، كلما تعلقت الصيانة بأشغال كبرى لترخيص مسبق من العامل المعني بالأمر بعد استطلاع رأي وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. وتحجز الأموال التي تم جمعها خلافاً للأحكام السابقة أياً كان حائزها بطلب من العامل، بناء على أمر من رئيس المحكمة الابتدائية بصفته قاضياً للمستعجلات (الفصل ٤ مكرر من المادة الثانية)، في حين تعاقب كل مخالفة لأحكام الفقرة الأولى من الفصل ٤ مكرر أعلاه بغرامة تعادل خمس مرات المبلغ المحجوز. . . (الفصل ٥ مكرر).

والظاهر أن القانون قد وضع لأغراض أمنية تلخص الحد من نشاط الجمعيات التي لا تسير في الخط الديني والمذهبي للدولة. ومع القانون الجديد، يحتمل جداً تجميد العديد من الجمعيات المسجدية، خصوصاً إذا عرفنا أن أغلبها يعتمد في الفترة السابقة في جمع الأموال لصالح المساجد بطرق عرفية تقليدية وخارج وصاية السلطة التي أصبحت، بحكم مقتضيات القانون الجديد، مكلفة بمراقبة جمع التبرعات وطرق إنفاقها[١٠٩].

على رغم كل هذه الاحترازات، وعلى رغم ما نتج من أحداث ١٦ أيار/مايو من محاصرة الجمعيات السلفية العاملة في الحقل الديني، ومنع نشاط بعضها، وإغلاق وضم المساجد التي توجد تحت سيطرتها (المادية أو الرمزية)، وجد المنتسبون إلى التنظيمات السلفية عدة مسالك للنفاذ إلى الوظائف المسجدية (الإمامة والخطابة)، وذلك بفعل العلاقات الشخصية التي تربطهم بدوائر السلطة المحلية وشبكة من المحسنين على مستوى المدينة، ففي شهر رمضان عام ٢٠٠٣ مكّن زعيم جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة عدداً من أتباعه من ولوج وظائف دينية

---

(١٠٨) يجب تمييز هذا الإحسان عن الإحسان العمومي الوارد في أحكام القانون٠٠٧,٤١ الصادر في ١٢ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٢، وتتعلق مسطرة الترخيص بالتماس الإحسان العمومي الذي يهم مختلف الجمعيات الأخرى. ويمكن الاطلاع على هذا القانون في موقع الأمانة العامة للحكومة: <http://www.sgg.gov.ma/Page_Ar.aspx?id = 733>.

(١٠٩) فهم العدد القليل من أعضاء الجمعيات المسجدية الذين تم استجوابهم (قليلون لأن أغلب الأعضاء الذين تم الاتصال بهم لم يكونوا على علم بصدور القانون وبمحتوياته) أن القانون الخاص بتمويل بناء المساجد يحمل عدم الاعتراف بمجهودات هذه الجمعيات، وأنه يعبّر عن حساسية شديدة للسلطة من الدعم الخارجي الذي يمكن أن تتلقاه الجمعيات المسجدية، وأن من نتائجه المتوقعة تلاشي التنظيمات المسجدية، وتراجع بناء المساجد بفعل القيود الإدارية الجديدة المفروضة على بناء المساجد وتشييدها وصيانتها، مما يكذب ما ورد في خطاب وزير الأوقاف من كون القانون يستهدف إبقاء أمر بناء المسجد متروكاً للأعمال الخيرية الموروثة من قيم المجتمع المغربي.

ظرفية، مثل إمامة صلاة التراويح، وذلك في ٤٤ مسجداً داخل المجال الحضري لمدينة مراكش في مقابل أجر قدره ألفا درهم مؤدى من طرف نظارة الأوقاف. وقد أثار هذا الإجراء اعتراض رئيس المجلس العلمي الذي كان ساعتها يؤدي مناسك العمرة، ما اضطره بعد عودته إلى الاجتماع بناظر الأوقاف لتنبيهه إلى معاكسة تصرفه للتوجهات الجديدة للدولة في المجال الديني، وخصوصاً منها «محاربة المذهبية السلفية الدخيلة»(١١٠).

فحتى لو خضعت المساجد غير التابعة لمراقبة الدولة، وحتى إذا كانت هذه الأخيرة هي التي تؤدي الأجرة إلى القيمين عليها، فإن التنظيمات السلفية تجد مجالاً لاستثمار خريجيها عبر هذه الشبكة من المساجد، وبالتالي تمثل هذه الأخيرة مجال حراك مهماً بالنسبة إلى النشطاء السلفيين، ما دام البحث عن الإمام أو الخطيب وتنصيبهما يبقيان أمراً راجعاً إلى الجمعية المسيّرة للمسجد، بحيث لا يتطلب هذان الأخيران سوى الحصول على تزكية أحد المجالس العلمية(١١١)، في حين يبقى ما يوقّع عليه الإمام من التزام باحترام المذهب المالكي مجرد إجراء إداري.

خامساً: التعليـم الأصـيل

يعدّ التعليم الأصيل بنية من بنى التعليم في المغرب، ويختلف عن التعليم العام في التركيز على الأصالة والمعاصرة، وفي ما عدا ذلك، فإنه يتوفر على جميع خصائص التعليم العام، في حين لا يمكن اعتباره انبعاثاً للتعليم التقليدي أو استمرارية له، يتبينّ ذلك من هويته الخاصة التي تكشف عنها مجموع الأهداف والغايات الكبرى التي يرجو تحقيقها، وهي:

- الحفاظ على استمرار الهوية الإسلامية والخصوصية الثقافية للأمة.

---

(١١٠) بعد هذا الحادث، وبتعاون بين المجلس العلمي والنظارة، تم تنظيم عملية اختيار أئمة التراويح بحيث وضع المعنيون طلباتهم لدى النظارة (تتكون غالبيتهم من رواد دور القرآن والمدارس العتيقة)، على أن يختبروا من طرف أستاذ من المجلس العلمي متخصص في التجويد وحفظ للقرآن على طريقة ورش، كما يقع إلزامهم باحترام المذهب المالكي في ما يتصل بالتراويح (١١ ركعة دون تشهد، الذي لا يجري إلا في العشر الأواخر من رمضان في مساجد تحددها الإدارة).

(١١١) في هذا الإطار، تنصبّ مجهودات وزارة الأوقاف على تغطية وتوفير ما تحتاجه الخارطة المسجدية من أطر ومستخدمين وترشيد السلك الديني لسدّ العجز المسجل بهذا الصدد في حاجيات التأطير. حول هذا الموضوع، انظر: عبد الحكيم أبو اللوز، «التوجهات الجديدة في السياسة الدينية في المغرب،» إنسانيات (المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية والعلوم الاجتماعية)، السنة ١٠، العدد ٣١ (كانون الثاني/يناير ـ آذار/مارس ٢٠٠٦)، ص ٣١-٤٣.

ـ الحفاظ على استمرارية المرجعية العليا للإسلام، والمركزية الكبرى للوحي، والتواصل الأساسي بلغة القرآن.

ـ الحفاظ على وحدة البلاد، عقيدة وشريعة وسلوكاً، وصونها من كل أشكال الانحراف والتطرف والتفسخ والتفرّق(١١٢).

تتجلى خصوصية التعليم «الأصيل» تبعاً لمفهومه وأهدافه، إذن، في التركيز على كل ما يحقق الأصالة ويرسّخها، وتبنى عليها «المعاصرة الراشدة»، ومما يتمثل فيه ذلك:

ـ تأسيس التعلم فيه على حفظ القرآن كله.

ـ اعتماد اللغة العربية لغة للتدريس لجميع المواد فيه.

ـ تدريس العلوم الشرعية كلها بأسمائها فيه، من تفسير وقراءات وحديث، وفقه وأصول، وفرائض وتوقيت، وسيرة.

ـ جعل المواد والمناهج والكتب المقررة فيه والأطر العاملة به... إلخ، منسجمة مع طبيعة خصوصيته.

ـ جعله منفتحاً على العالم الإسلامي، فكراً وتاريخاً وجغرافية ولغات.

لقد شهد التعليم الأصيل فترة ذهبية مميزة انطلقت منذ تأسيس معهد محمد الخامس في تارودانت بتاريخ ٢٩ أيار/مايو ١٩٥٩(١١٣)، فكان مصدراً لإنتاج النخب (محامين ـ قضاة ـ موظفين ـ أساتذة... إلخ)، ولإمداد البلاد بما تحتاج إليه من أطر متوسطة وعالية في مجال العلم بالشريعة.

---

(١١٢) أشغال اليوم الدراسي الخاص بالتعليم الأصيل المنظم في ثانوية القرويين للتعليم الأصيل في فاس في ٩ أيار/مايو ٢٠٠٣، وثيقة آفاق التعليم الأصيل.

(١١٣) ظهرت فكرة تأسيس المعهد مع فجر الاستقلال بعد الاتصالات التي جرت بين الوطنيين السوسيين في الرباط ووزير الأوقاف آنذاك المختار السوسي، ليعقب ذلك لقاءات مصغرة تارة، وموسعة تارة أخرى، مما أسفر عنه تكوين لجنة كلفت بوضع مشروع المعهد، انبثقت عنها لجنة لجمع التبرعات في مختلف المدن. تلا ذلك زيارة وفد من علماء سوس إلى الملك محمد الخامس في الرباط في كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٥ بمناسبة عودته من المنفى، حيث قُدم له ملتمس يضم في بنوده ما يهم الموضوع. أما في مراكش، فقد ظهرت الفكرة نفسها لدى بعض تلامذة المختار السوسي الذين قاموا بتأسيس جمعية ثقافية عام ١٩٥٣ تحت اسم «جمعية علماء سوس» التي اتصلت بلجنة في الرباط، فأسندت مسؤولية الإشراف على المعهد لهذه الجمعية. وقد زار محمد الخامس تارودانت ووضع الحجر الأساسي للمعهد بعد مرور عامين وثمانية أشهر على افتتاح الدراسة في المعهد، انظر: عمر الساحلي، **المعهد الإسلامي بتارودانت والمدارس العلمية العتيقة بسوس** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٩٠).

أما في الوقت الحاضر، فقد أقر الميثاق الوطني للتربية والتكوين ضرورة الاهتمام بالتعليم الأصيل من خلال «إحداث مدارس نظامية لهذا النوع من التعليم من المدرسة الأولية إلى التعليم الثانوي، مع العناية بالكتاتيب والمدارس العتيقة وتطويرها وإيجاد جسور لها مع مؤسسات التعليم العام» (المادة ٨٨)[١١٤]، وعلى الرغم من هذا التنصيص، تبقى المكانة المؤسسية للتعليم الأصيل مهمشة في قسم خاص في وزارة التربية الوطنية بعد أن كان ممثلاً في مديرية خاصة في الوزارة نفسها[١١٥].

أما بالنسبة إلى هيكلة التعليم الأصيل، فتتكون من ثلاثة أسلاك:

- سلك التعليم الابتدائي، ويشتمل على أربع سنوات مقسمة إلى مرحلتين: تتكون الأولى من المستويين الأول والثاني، وتتكون الثانية من المستويين الثالث والرابع.

- سلك التعليم الإعدادي، وتستغرق الدراسة به ثلاث سنوات (السنوات الخامسة والسادسة والسابعة من التعليم الأصيل).

- سلك التعليم الثانوي، الذي يتألف من ثلاث سنوات، ويكلل بالحصول على شهادة البكالوريا، في إحدى الشعب التالية: الشعبة الشرعية الأصيلة، والشعبة الأدبية الأصيلة، وشعبة العلوم التجريبية.

- المؤسسات الجامعية للتعليم الأصيل تتمثل في جامعة القرويين بمؤسساتها الأربع: كلية الشريعة في فاس، وأختها في أيت ملول، وكلية أصول الدين في تطوان، وكلية اللغة العربية في مراكش[١١٦].

---

(١١٤) لم يتعدّ حظ التعليم الأصيل من الميثاق سوى ٨ أسطر احتوتها المادة ٨٨ منه، وذلك من مجموع صفحات تربو على ٨٠ صفحة يتكون منها الميثاق الوطني للتربية والتكوين. ومما تضمنته المادة ٨٨ إنشاء مدارس متوسطة لتكوين القيّمين الدينيين، وهو الدور نفسه الموكول إلى مديرية المساجد في وزارة الأوقاف، مما قد يحدث خلطاً في التخصصات في حالة غياب التنسيق بين وزارة التربية الوطنية التي يتبع لها التعليم الأصيل ووزارة الأوقاف، انظر: محمد الرزكي، «هيكلة التعليم الأصيل في مشروع الميثاق،» في: **أعمال اليوم الدراسي عن مشروع الميثاق الوطني للتربية والتكوين**، إعداد وتقديم الشاهد البوشيخي (فاس: مطبعة أنفو، ٢٠٠١)، ص ٦٥.

(١١٥) بمعنى أن تهميش التعليم الأصيل في النصوص القانونية هو ترجمة للتهميش الموجود في الواقع.

(١١٦) نصّ الميثاق على إحداث مدارس نظامية للتعليم الأصيل من المدرسة الأولية إلى التعليم الثانوي، وعلى مدّ جسور بين الجامعات المغربية ومؤسسات التعليم العالي الأصيل وشعب التعليم الجامعي =

وبالنسبة إلى التوزيع الجغرافي للتعليم الأصيل، ففي البداية، كانت هناك أربع مدن توجد فيها مؤسسات هذا النوع من التعليم، وهي: مراكش، وتارودانت، وفاس، ووجدة، التي كانت تقتصر على استقبال حفظة القرآن من خريجي المدارس الدينية العتيقة. وقد توسعت جغرافياً بعض هذه المراكز، مثل معهد تارودانت، حيث تمكّنت جمعية علماء سوس التي كانت تسيّر المعهد من فتح فروع له في مختلف المناطق السوسية (تزنييت، ماسة، سيدي بيبي، تالوين، هسكورة، تمنار، أكلوا، أيت باها، تالدني، تامكروت)، بهدف تقريب المعهد من الطلبة الذين استعصى عليهم الالتحاق للبعد وقلة الإمكانيات، غير أن تجربة الفروع باءت بالفشل، ولم يبق منها اليوم سوى فرعي الجشتيمية وماسة[١١٧]، في حين أحدثت بدلاً من الفروع القديمة الخمسة الأقسام النموذجية التي توزّعت في مختلف مناطق سوس[١١٨].

وبعد أن كان التعليم الأصيل ممثلاً في مؤسسات مستقلة تحمل اسم «المعهد الإسلامي للتعليم الأصيل»، أصبح اليوم يحمل اسم «ثانوية التعليم الأصيل»، بالإضافة إلى بعض الأقسام المدمجة في المدارس والثانويات العامة[١١٩]. وتحاول الخارطة الرقم (٨ ـ ٢) تبيان هذا التوزيع لشبكة المؤسسات التي تحتضن التعليم الأصيل:

= ذات الصلة، مما يعني بصريح العبارة أن التعليم الأصيل ينتهي عند التعليم الثانوي، فلا إشارة في المشروع إلى التعليم العالي الأصيل، وإنما وقعت الإشارة، وبكل اقتضاب، إلى مؤسسات التعليم العالي الأصيل، كما وقع التنصيص على إنشاء مراكز متوسطة لتكوين القيّمين الدينيين، وهذا يعني أن هؤلاء سيتخرجون في المراكز المتوسطة، أي في الدرجات الدنيا من التعليم، وأنه لن يكون هناك جامعات للتعليم الأصيل، انظر: محمد المزغراتي، «كلمة رابطة علماء المغرب،» في: المصدر نفسه، ص ١٦، كما أن هناك تشكيكاً في الصفة الجامعية للتعليم العالي في جامعة القرويين، كما يؤخذ بوضوح في الفقرة الأخيرة من المادة ٨٨ من المشروع، مما يجعل التلاميذ يعانون عدم الطمأنينة إزاء المستقبل أمامهم. انظر أيضاً: محمد يعقوبي بوخبزة، «وقفة مع إصلاح التعليم الأصيل وجامعة القرويين في مشروع الميثاق،» في: المصدر نفسه، ص ٥٠.

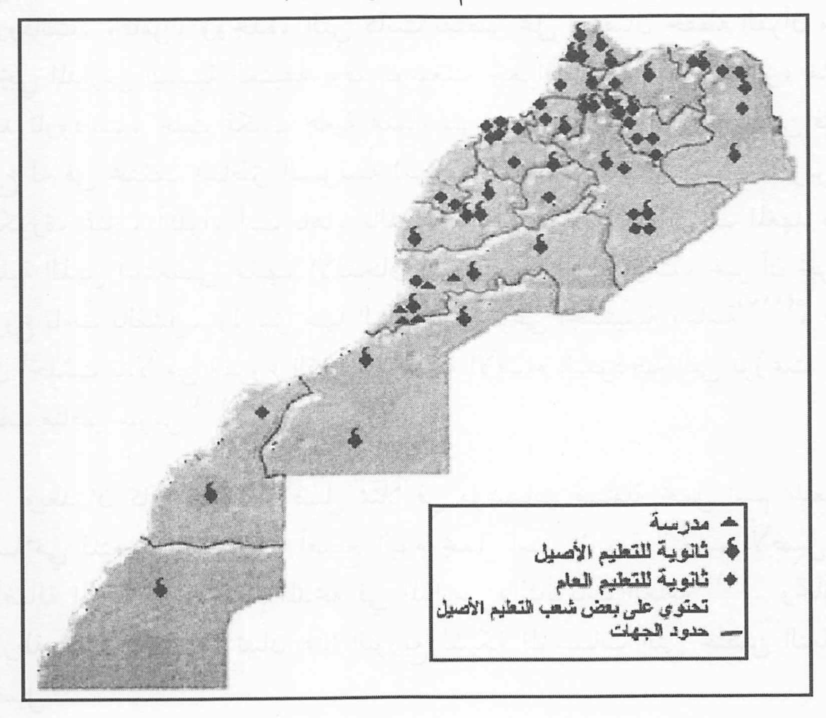
(١١٧) استمر العمل في هذين الفرعين التابعين لمعهد تارودانت إلى أن أدمج التعليم الابتدائي الأصيل في التعليم العصري عام ١٩٦٥.

(١١٨) أدمجت الأقسام النموذجية التي تم إحداثها في مدارس التعليم العام بهدف ربط الصلة بين التعليم الأصيل والتعليم العصري، وذلك في كل من: زاوية أكلو، أيت برايم، أولاد جرار، أنزي، تازروالت، كلميم، فم الحصن، تمزكيدا، وأسيف في أيت باها، منتاكة، سكتانة، وتارودانت.

(١١٩) يقول بعض الفاعلين في التعليم الأصيل إن إدماج التعليم الأصيل في بعض أقسام التعليم العام يسير في اتجاه عدم تخصيص هذا التعليم بمؤسسات مستقلة في المستقبل، انظر هذه الآراء في: **أعمال اليوم الدراسي عن مشروع الميثاق الوطني للتربية والتكوين.**

الخارطة الرقم (٨ ـ ٢)

توطين مؤسسات التعليم الأصيل بالمغرب ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣



المصدر: قسم التعليم الأصيل بوزارة التربية الوطنية.

تظهر الخارطة الرقم (٨ ـ ٢) توزيع شبكة المؤسسات التي تحتضن التعليم الأصيل كما يلي:

*** بالنسبة إلى التعليم الابتدائي:**

ـ يوجد التعليم الابتدائي الأصيل في ١٣ مؤسسة، منها ثلاث مدارس ابتدائية، ومدرستان فرعيتان تحتضنان أقساماً للتعليم الأصيل، وتستقبل هذه المؤسسات حوالى ٩٠٠ تلميذ، في حين إن طاقتها القصوى تبلغ ٣٥٠٠ تلميذ.

ـ تتمركز المدارس الابتدائية الخاصة بالتعليم الأصيل في جهة سوس ماسة درعة، في كل من إقليم تزنيت، وإقليم شتوكة آيت باها وإقليم تارودانت، وتوجد الأقسام المدمجة في ثانويات التعليم الأصيل في كل من النيابات التالية: الحسيمة، وشفشاون، وتطوان، وطنجة، وأصيلة، وزاغة مولاي يعقوب،

ومراكش المدينة، ومراكش المنارة، وتارودانت، وطاطا، بمعنى أن١٠ جهات و٥٨ نيابة لا تتوفر على التعليم الابتدائي الأصيل.

* بالنسبة إلى التعليم الثانوي الإعدادي:

- يوجد هذا السلك في ٢٠ مؤسسة تشتمل كلها على التعليمين الثانوي الإعدادي والتأهيلي معاً.

- يصل عدد تلاميذ التعليم الإعدادي إلى ٢٢٠٠ تلميذ، موزّعين على ١٠ جهات و١٩ نيابة، بمعنى أن ٦ جهات و٥٠ نيابة لا تتوفر على أقسام للتعليم الإعدادي الأصيل.

* بالنسبة إلى التعليم الثانوي التأهيلي:

- يوجد التعليم الثانوي التأهيلي في ٦٦ مؤسسة تستقبل حوالى ١٣,٢٠٠ تلميذ.

وعلى العموم، يظهر من هذه الإحصاءات قلة مؤسسات الاستقبال، إذ لا يغطي التعليم الأصيل سوى ١١ نيابة على مستوى التعليم الابتدائي، و١٩ نيابة على مستوى التعليم الإعدادي، مما يقلّص من فرص ولوج التعليم الأصيل للراغبين فيه في مختلف النيابات.

وبالنسبة إلى الفئة التي يهمّها هذا النوع من التعليم، فيتم اختيار المترشحين للالتحاق بالتعليم الابتدائي والإعدادي الأصيل بحسب الأسلاك كما يلي:

* بالنسبة إلى التعليم الابتدائي:

- حفظة القرآن الكريم، كلاً أو بعضاً، والوافدون من البوادي والحواضر، ومن الكتاتيب القرآنية والمعاهد العلمية والمدارس العتيقة التابعة لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وقطاعات أخرى مع التساهل في السن، وترتيبهم في الأقسام المناسبة لمستواهم التعليمي من طرف لجنة من المعلمين[١٢٠].

- تلاميذ السنة الثالثة وما بعدها من التعليم الابتدائي العام الراغبون في الالتحاق بالتعليم الأصيل، وذلك بعد الإدلاء بشهادة مدرسية.

---

(١٢٠) تنص المذكرات المعمول بها على التساهل بالنسبة إلى أعمار الحافظين للقرآن الذين لم يسبق لهم ولوج التعليم العام، ويتحدد السقف الأعلى في ١٥ سنة، وقد رفعه مدير ثانوية بن يوسف إلى ١٨ سنة باجتهاد منه.

* **بالنسبة إلى التعليم الإعدادي:**

ـ تلاميذ السنة الرابعة من التعليم الأصيل الناجحون إلى السنة الخامسة منه.

ـ تلاميذ السنة السادسة من التعليم الابتدائي العام الناجحون، وتلاميذ السنتين الثانية والثالثة إعدادي في التعليم العام الراغبون في متابعة دراستهم في التعليم الأصيل، وذلك بعد الإدلاء بشهادة مدرسية[١٢١].

* **بالنسبة إلى التعليم الثانوي:**

ـ التلاميذ الناجحون في السنة الرابعة من التعليم الأساسي الأصيل غير الموجّهين.

ـ التلاميذ الناجحون في السنة التاسعة من التعليم الأساسي العام غير الموجّهين.

ـ التلاميذ المكررون في السنة الأولى من التعليم العام الراغبون في الالتحاق بالتعليم الأصيل[١٢٢].

وفي ما يخص تطور أعداد المتمدرسين، فيشهد التعليم الأصيل استنزافاً كبيراً. ففي التعليم الابتدائي، وخلال العقدين السالفين، ظلّ عدد التلاميذ ضئيلاً جداً، إذ لم يتجاوز ٢٨٠٠ تلميذ في العام الدراسي ١٩٨٢/ ١٩٨٣، ممثلاً نسبة ١ بالمئة من مجموع تلامذة التعليم الابتدائي، وانخفضت هذه النسبة إلى ٠,٤٠ بالمئة خلال العام الدراسي ١٩٩٢/ ١٩٩٣، ثم إلى ٠,٠٢ بالمئة في عام ٢٠٠٢/ ٢٠٠٣.

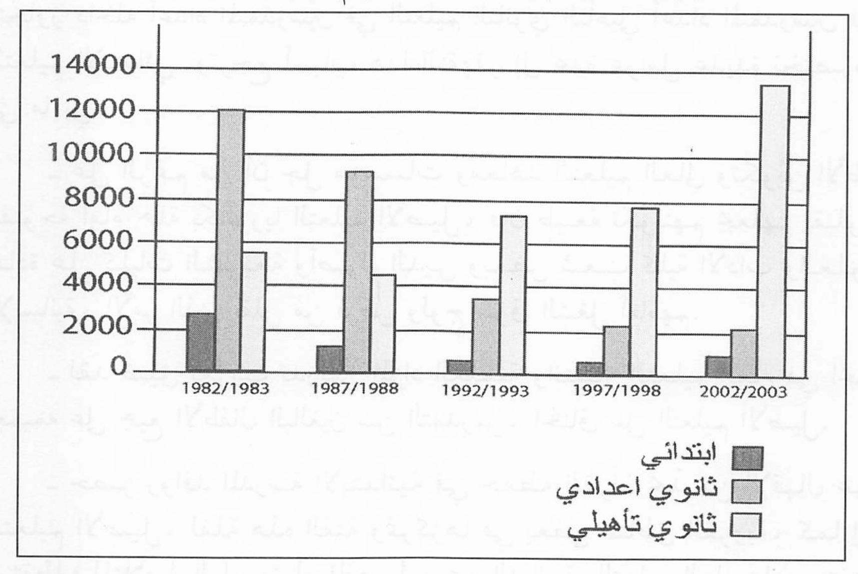
أما على مستوى التعليم الثانوي التأهيلي، فقد عرف خلال الفترة نفسها تطوراً مهماً، حيث انتقلت أعداد التلاميذ من ٥٥٦٠ عام ١٩٨٢/ ١٩٨٣ (٢ بالمئة من مجموع التلاميذ)، إلى ٧٣٠٠ عام ١٩٩٣ (٢ بالمئة من مجموع التلاميذ)، وإلى ١٣,٢٠٠ عام ٢٠٠٢/ ٢٠٠٣ (٢,٥ بالمئة من مجموع التلاميذ) . ذلك ما يحاول الشكل الرقم (٨ ـ ١) أن يوضحه.

(١٢١) بحسب المذكرة الوزارية الرقم ٦٧ الصادرة بتاريخ ٢٨ أيار/ مايو ١٩٩٩ عن وزارة التعليم الثانوي والتقني.

(١٢٢) المذكرة الرقم ٣٩ الصادرة بتاريخ ١٠ حزيران/ يونيو ١٩٩٩ عن وزارة التعليم الثانوي والتقني.

الشكل الرقم (٨ ـ ١)

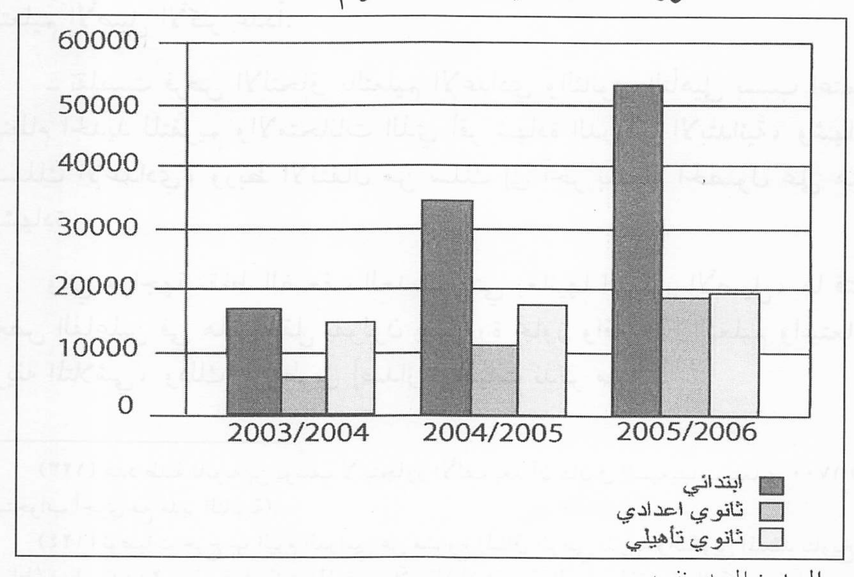
تطور أعداد التلاميذ خلال الأعوام ١٩٨٢ ـ ٢٠٠٣



المصدر: قسم التعليم الأصيل بوزارة التربية الوطنية.

الشكل الرقم (٨ ـ ٢)

تطور أعداد التلاميذ خلال الأعوام ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٦



المصدر: المصدر نفسه.

إن استقراء المعطيات الخاصة بالتعليم الأصيل تشير إلى التراجع المتواصل في أعداد التلاميذ في هذا النوع من التعليم[١٢٣]، وتفصح عن هرم ذي بنية مقلوبة يتجاوز داخله أعداد المتمدرسين في التعليم الثانوي التأهيلي أعداد المتمدرسين في التعليم الابتدائي. وترجع أسباب هذا التقهقر إلى عدة عوامل عديدة نختصرها في ما يلي:

ـ على الرغم من أن جلّ مؤسسات ومعاهد التعليم العالي وتكوين الأطر مفتوحة أمام حملة بكالوريا التعليم الأصيل، فإن طبيعة تكوينهم يجعلهم يقبلون عادة على كليات الشريعة وأصول الدين وبعض شعب كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الأمر الذي يقلل من فرص ولوج سوق الشغل أمامهم.

ـ لقد ضيّق تعريب تدريس المواد العلمية وانتشار التعليم العام في اتجاه تعميمه على جميع الأطفال البالغين سن التمدرس، الخناق على التعليم الأصيل.

ـ حصر روافد المدرسة الابتدائية في حفظة القرآن يحدّ من الإقبال على التعليم الأصيل، لقلة هذه الفئة وتمركزها في بعض المناطق القروية، كما إن استقطابه للتلاميذ الراسبين أو المفصولين عن الدراسة بالتعليم العام على مستوى التعليم الإعدادي والثانوي، ساهم في العزوف عن هذا النوع من التعليم.

ـ تحسين السيولة في التعليم الابتدائي، وانخفاض أعداد التلاميذ الراسبين في مختلف مستوياته، لا سيما الراسبين في السنة السادسة الذين يعتبرون رواد التعليم الأصيل الأكثر عدداً.

ـ تقلصت فرص الالتحاق بالتعليم الإعدادي والثانوي التأهيلي بسبب اعتماد النظام الجديد للتقويم والامتحانات الذي أقر شهادة الدروس الابتدائية، وشهادة السلك الإعدادي، وربط الانتقال من سلك إلى آخر بشرط الحصول على هذه الشهادة.

وفي مواجهة نقاط الضعف العديدة التي يعانيها التعليم الأصيل، ما فتئ بعض الفاعلين في هذا الحقل يقولون بضرورة تجاوز واقع هذا التعليم واستعادة بريقه المتلاشي، وذلك عن طريق إصدار توصيات نذكر منها[١٢٤]:

---

(١٢٣) عدد طلبة ثانوية بن يوسف لا يتجاوز الألف بعد أن كان في السبعينيات يتعدى ١٧٠٠ (في استجواب أجري مع مدير الثانوية).

(١٢٤) توصيات خرج بها اليوم الدراسي عن مشروع الميثاق الوطني للتربية والتكوين المنعقد بتاريخ ٦ شباط/ فبراير ٢٠٠٠، وقد تم في ذات الملتقى ملاحظة أن الميثاق الوطني للتربية والتكوين كتب بروح =

ـ إحداث جسور بين التعليم العام والتعليم الأصيل في جميع المستويات التعليم.

ـ تخويل منح دراسية للتلاميذ المعوزين، خصوصاً غير المقيمين في البلدة التي توجد فيها المؤسسة، وتشجيع روّاد التعليم الأصيل، مادياً ومعنوياً، وإنشاء الداخليات والمطاعم للمستحقين، والكتب والأدوات المدرسية للمعوزين.

ـ تنويع شعب التعليم الثانوي التأهيلي الأصيل، حتى تشمل مختلف التخصّصات: الشرعية واللغوية والرياضية والتجريبية والاقتصادية والإعلامية والهندسية.

ـ إقرار الهيكلة العامة من الابتدائي بأوليه وأساسيه ومتوسطه، إلى الثانوي بإعداديه وتأهيليه، إلى العالي لما يشتمل عليه.

ـ تعميم نظام الشهادات واعتبار صلاحيتها من الابتدائي إلى الدكتوراه.

ـ إدخال المواد العلمية واللغات الأجنبية والعلوم الإنسانية في جميع المستويات والسنوات.

ـ نظام التدريس والإشراف والتقويم والتوجيه والتسيير.

ومن روافد التعليم الأصيل الحالية، نجد الكتاتيب القرآنية ودور القرآن والمعاهد الدينية والمدارس العتيقة والتعليم العام[(١٢٥)]. ولعل قبول حفظة القرآن الكريم المنتمين إلى دور القرآن والمعاهد الدينية في مؤسسات التعليم الأصيل يمثل اعترافاً بالطابع الديني السلفي الذي تعمل به العديد من هذه الأخيرة. هكذا تشكل دور القرآن التابعة للجمعيات السلفية رافداً من روافد التعليم الأصيل[(١٢٦)]، ذلك

= علمانية، وأنه يحتاج إلى مراجعة شاملة على أساس الشريعة الإسلامية بسبب: غياب مرجعية شاملة له، عدم إحلاله العربية عملياً محلها اللائق بها، إجحافه في حق التعليم الشرعي، انظر: الرزكي، «هيكلة التعليم الأصيل في مشروع الميثاق،» ص ٦٢ ـ ٦٧.

(١٢٥) من بين التوصيات التي خرجت بها الدورة التكوينية المنظمة من طرف المندوبية الجهوية للشؤون الإسلامية في أگادير لفائدة مدرّسي التعليم العتيق، والتي أقيمت في بنسكاو أيام ٢٧ ـ ٢٩ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤: جعل المدارس العتيقة رافداً وحيداً للتعليم الأصيل كي لا يستمر إغراقه بالفاشلين دراسياً في التعليم العام.

(١٢٦) كما سنلاحظ في ما بعد، لقد تخرجت معظم نخب الحركات السلفية محل الدراسة في ثانوية بن يوسف للتعليم الأصيل. أما حالياً، فتشكل دور القرآن أحد الحلول التي يتجه نحوها الطالب حال فشله في التعليم الأصيل (حالتين).

أن مؤسسات التعليم الأصيل تستقبل ثلاث فئات من التلاميذ: الحافظين للقرآن من المساجد أو من المعاهد الشرعية ودور القرآن أو المدارس العتيقة. وعلى سبيل المثال، وفي ثانوية بن يوسف للتعليم الأصيل الموجودة في مراكش، تجاوزت نسبة حفاظ القرآن الكريم المدمجين في المستوى الثالث الابتدائي برسم موسم ١٩٩١/ ١٩٩٢ أكثر من ٤٧,٧٨ بالمئة، في حين لا تتزايد الأنواع الأخرى من الملتحقين من الراسبين أو المفصولين من التعليم العام إلا في مستوى التاسع إعدادي[١٢٧]، بحيث يخوّل لهم النظام الالتحاق مباشرة بالجذع المشترك، ومن ثم متابعة تعليمهم على المستوى الثانوي، وهو ما يؤدي إلى انخفاض الحفاظ في هذه المستويات، علماً أن حفاظ القرآن هم الأكثر تفوقاً في جميع مستويات التعليم الأصيل، والأكثر حصولاً على درجة الامتياز في امتحان بكالوريا التعليم الأصيل[١٢٨]، خصوصاً في الشعبة الشرعية[١٢٩].

الجدول الرقم (٨ ـ ٩)
عدد حفاظ القرآن الكريم بحسب المستويات في ثانوية بن يوسف مقارنة بغير الحفاظ (*)

المستوى / نوعية التلاميذ	الثالثة إعدادي	الرابعة إعدادي	الخامسة إعدادي	السادسة إعدادي	المجموع
عدد التلاميذ	٢٧	٣٣	١١	٣١	١٠٢
الحفظة منهم	٢٧	٣٣	٦	١٢	٧٨
الحفظة الجدد	٢٥	٤	صفر	٥	٣٤
التلاميذ المكررون	٢	٤	١	٦	١٣

(*) كنا نأمل في الحصول على معطيات أكثر حداثة في ما يخص التعليم الأصيل، إدارة ثانوية بن يوسف لم تكن تتوفر على تحيين للمعطيات، بحيث يعتبر هذا الجدول أحدث ما يوجد لدى الإدارة.

المصدر: إدارة ثانوية بن يوسف للتعليم الأصيل في مراكش.

---

(١٢٧) تضطر إدارة ثانوية بن يوسف للتعليم الأصيل إلى تخفيض المعدل الموجب للنجاح من أجل تسهيل عملية الانتقال بين المستويات وملء المستويات المراد الانتقال إليها.

(١٢٨) وذلك على رغم أن ٥٠ بالمئة من تلاميذ ثانوية بن يوسف هم من التلاميذ المفصولين من التعليم العام، وأن الحاصلين على بكالوريا التعليم الأصيل يبقون الأقل نسبة مقارنة بباقي المرشحين للتعليم العام.

(١٢٩) وتليها الشعبة الأدبية الأصيلة وشعبة العلوم التجريبية.

وإذا انتقلنا إلى مستوى المادة التعليمية المقررة في التعليم الأصيل، نجد أنها مصبوغة بروح سلفية واضحة، من حيث بساطة المتن المقرر بشكل يجعله غير قابل للتأويل: تلك الممارسة المذمومة في المذهبية السلفية، خصوصاً في مقرر التوحيد الذي جاء في افتتاحيته: «لقد نهجنا نفس المنهج الذي سلكناه في كتاب **دروس في التوحيد** في السنة الأولى، فكان الانطلاق من نصوص الآيات الكريمة والأحاديث النبوية، وذيلناها بالشروح الضرورية للمفردات، ثم بتصميم لعناصر الدرس منسجم مع مفاهيم النصوص، ثم يأتي تحليل هذه العناصر متوخياً مراعاة مستوى التلميذ وإغنائه بالمعلومات والاستشهادات الضرورية»[١٣٠].

فإذا كان منهاج السنة الأولى في مادة التوحيد يتسم بشيء من الإجمال والنظرة التركيبية، فإن منهاج السنة الثانية يقف بتفصيل على عدد من المواضيع، كصفات الله تعالى الواجبة والمستحيلة، وأسماء الله الحسنى وقضايا السمعيات. . . وذلك بواسطة مصطلحات بسيطة تروم تقريب تناولها إلى التلاميذ وربطهم بأدلتها من القرآن والسنّة، الأمر الذي يجعل المضمون العقائدي الملقن في التعليم الأصيل شبيهاً بمضامين التوحيد في العقيدة السلفية[١٣١].

سادساً: المدارس العتيقة

حدّدت المادة الثانية من القانون الخاص (٠١ ـ ١٣) بشأن التعليم العتيق الصادر في ٢٩ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٢[١٣٢]، ما هو المقصود بالتعليم العتيق، وذلك بحصره في «الكتاتيب القرآنية والمدارس العتيقة وجامع القرويين والجوامع الأخرى وفق الأنماط العتيقة»[١٣٣]. تعرف المدرسة العتيقة في اللسان الشعبي باسم «المحضرة»، ومن هنا يسمى الطلبة الذين يدرسون فيها بـ «إمحضارن» ومفرده «أمحضار»[١٣٤].

---

(١٣٠) من مقدمة مقرر دروس في التوحيد، مقرر السنة الثانية من التعليم الإعدادي الأصيل، وزارة التربية الوطنية، مديرية التعليم الأصيل، ١٩٩٤.

(١٣١) هذا علاوة على أن مضمون الدرس الديني، سواء في التعليم العام أو الأصيل، يبث بمضامين قد يحمّلها الأستاذ ما يشاء من المعاني السلفية وغير السلفية.

(١٣٢) صادر في: الجريدة الرسمية، العدد ٤٩٧٧ (١١ شباط/فبراير ٢٠٠٢).

(١٣٣) المادة الأولى من قانون ١٣,٠١ في شان التعليم التعتيق.

(١٣٤) في بداية انتشار التعليم العمومي في البادية المغربية، كان «إمحضارن» ينعتون المتوجهين إلى هذا التعليم العصري بـ «إسكايلين» تهكماً.

وتختلف المدارس العتيقة من حيث تأطيرها وإداراتها والمواد التي تركّز على تدرسيها، ففي شرق المغرب، توجد مدارس أهمها «معهد البعث الإسلامي» الذي يترأسه مصطفى بن حمزة، ويتفرع إلى ست مدارس قرآنية تابعة له في جهات وجدة وفكيك وبركان، بالإضافة إلى مدارس خاصة بالبنات.

وفي ناحية تارودانت، تحتل مدرسة الرحمان العتيقة في جماعة إيمي نواداي في نواحي تالوين مكانة مهمة، إذ تضم حوالى ٦٠٠ طالب للقرآن، ويترأسها الشيخ الطيب محمد بن المنذر التغرغرتي، ويساعده في التدريس ٢٩ من الفقهاء والمدرّسين الذين يتلقون أجوراً شهرية نظير خدماتهم[١٣٥]. وتتبع للشيخ مدارس أخرى، هي: مدرسة الرشاد للقراءات السبع، المدرسة العزيزية (إسكتاف)، المدرسة التوبقالية (على سفوح جبل توبقال)، المدرسة الإبراهيمية (في أسني)، مدرسة تعلات (في هشتوكة أيت باها)، مدرسة الرشاد (في أسكاي).

من بين المدارس المهمة التي زرناها، مدرسة أنزي العتيقة الموجودة في شمال مدينة أگادير، وهي عبارة عن بناية بديعة وذات تجهيز عصري (حواسيب تلفزة)، حيث تعقد حلقة الحفظ في القاعة الرئيسية، بينما تنعقد الحلقات العلمية في غرف متعددة، كل منها يحمل اسماً معيناً (مجموعة الوفاق ـ مجموعة الفتح ـ مجموعة الفرقان... إلخ)، وقد حصلت المدرسة على جائزة محمد السادس للكتاتيب القرآنية للتسيير برسم عام ٢٠٠٤.

إن مما كان يميز ميدان التعليم العتيق في فترة ما بعد الاستقلال هو عدم الاهتمام الدولة بهذا القطاع، وبعد عام ٢٠٠٢ دخل التعليم العتيق مرحلة جديدة وغير مسبوقة وقع الاختيار على تسميتها بالمأسسة[١٣٦]، نظراً إلى الطابع المؤسساتي الذي يميزها، حيث تم تخصيص هذا التعليم بإطار قانوني واستثناؤه

---

(١٣٥) تعتبر المدرسة في ملكية الفقيه، وقد ورثها عن أبيه، وهي خاصية لا تنسحب على أغلب المدارس الأخرى. ويزور المدرسة أعداد غفيرة من الزائرين من مختلف أنحاء المغرب بغرض الاستشفاء، بحيث يمارس الشيخ التطبيب بطريقة الرقيا (أسنكروا بتشلحيت)، وأغلب زائريه من المصابين بداء الصرع، كما يشتهر الفقيه أيضاً بالعمل الإحساني، ومنه تمويل موسم للاتعلات بالخبز، وتبليط الطريق الرابطة بين مدرسة الرشاد والطريق الوطنية، وبتمويل شبكة المدارس التابعة له من موارد يعبئها من داخل وخارج المغرب.

(١٣٦) محفوظ سعيدي، «سياسة التعليم العتيق بالمغرب من التهميش إلى المأسسة قراءة في مسار الانتقال،» (بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في القانون العام، جامعة الحسن الثاني، كلية الحقوق، الدار البيضاء، ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٦)، ص ٢ ـ ٣.

بأجهزة إدارية مركزياً ومحلياً من أجل تدبيره ومتابعة سيره وفق الاستراتيجية المرسومة[١٣٧].

ففي إطار الهيكلة السياسية الجديدة لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، خصص للتعليم العتيق مديرية كاملة[١٣٨] تضم ثلاثة أقسام: قسم التخطيط والتكوين، وقسم برامج ومناهج التعليم العتيق، وقسم تسيير مؤسسات التعليم العتيق. وستكون هذه الأقسام ممثلة في جميع المصالح الخارجية للوزارة، (مندوبيات جهوية وإقليمية) من خلال مصلحة أو مكتب التعليم العتيق.

وفي هذا الإطار، بدأت مديرية التعليم العتيق من خلال مندوبياتها الجهوية، بعقد دورات تكوينية لشيوخ ومدرّسي المدارس العتيقة[١٣٩] حضرنا دورتين منها، وقد خصصتا لتزويد الفقهاء بمعارف حول التسيير الإداري والمالي للمؤسسات التعليمية (الدورة الأولى)[١٤٠]، وبمعارف حول مناهج التعليم العصرية (الدورة الثانية)[١٤١].

وقد مكّن حضور الدورتين وتتبع الوثائق التي وزّعت في مختلف الدورات

---

(١٣٧) وذلك طبقاً للظهير الشريف الرقم ١,٠٣,١٩٣ الصادر في ٤ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣ في شأن اختصاصات وتنظيم وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

(١٣٨) تحدد المادة ١٤ من الظهير الشريف المنظم لاختصاصات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية هذه الاختصاصات في: تحديد الاستراتيجية التربوية المتعلقة بالتعليم العتيق؛ إعداد الخارطة الوطنية لمؤسسات التعليم العتيق؛ وضع نظام الدراسات والامتحانات؛ منح رخص فتح مؤسسات التعليم العتيق، والسهر على تطبيق النصوص التشريعية والتنظيمية المتعلقة بها، ولا سيما في ما يخص مدى احترامها لالتزاماتها التربوية والإدارية؛ دراسة طلبات واقتراحات ضم مؤسسات التعليم العتيق الخاصة؛ اقتراح الإجراءات الكفيلة بدعم مؤسسات التعليم العتيق ومساعدتها على أداء مهامها في أحسن الظروف؛ مراقبة تنفيذ البرامج والمناهج وتقويمها؛ السهر على التكوين الأساسي والتكوين المستمر لأطر التعليم العتيق؛ خلق الفضاءات التربوية والأنشطة الموازية لتلاميذ وطلبة التعليم العتيق؛ التنسيق والاتصال مع الجهات المهتمة بقضايا التربية والتكوين.

(١٣٩) فقد نعتت الأوراق الرسمية التي وزعت في هذه الدورات المشاركين فيها بـ «مسيّري المدارس العتيقة»، مما أغضب بعض المشاركين، لأن هذه العبارة «تفقدهم اعتبارهم الديني»، ومن ثم فقد طالبوا بتبديل كلمة «مسيّري» إلى «مدرسي أو شيوخ أو فقهاء ومدرّسي التعليم العتيق».

(١٤٠) انعقدت هذه الدورة في منتجع أرويكة في عمالة الحوز أيام ٦ ـ ٨ ـ ٩ نيسان/ أبريل ٢٠٠٤ تحت إشراف المندوبية الجهوية والشؤون الإسلامية في مراكش.

(١٤١) انعقدت هذه الدورة في بنسركاو في عمالة إنزكان أيت ملول أيام ٢٧ ـ ٢٨ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤، من طرف المندوبية الجهوية للشؤون الإسلامية في أگادير.

التي انعقدت في هذا الإطار[١٤٢]، من اكتشاف خصوصيات تتميز بها المدارس العتيقة بحسب المناطق التي توجد فيها، فقد تبيّن احتواء سوس على أكبر عدد من المدارس العتيقة التي ما تزال غالبيتها معتمدة على النظام التقليدي التدريسي الموروث، ومنه الاهتمام بعلوم اللغة العربية، كالنحو والصرف والإعراب والبلاغة والآداب والإنشاء وغيرها، مما ينقلب به اللسان إلى العربية القُح ولو كان أمازيغياً[١٤٣]. أما المدارس الموجودة في جهة طنجة وتطوان، فتتميز بكونها أكثر تنظيماً وأجود تأطيراً من حيث الناحية الإدارية، إلى جانب عنايتها بالمواد المتصلة بالعقيدة، في حين تتميز مدارس الجهة الشرقية بجودة الإشراف البيداغوجي، بحيث يعتبر بعضها بمثابة معاهد علمية، وليس مجرد مدارس عتيقة، كما هو الشأن في مناطق أخرى كمعهد البعث الإسلامي، الذي يشرف عليه رئيس المجلس العلمي في وجدة وتدرّس فيه ثلة من الأساتذة المتخصصين في العلوم الشرعية الملقنة بشكل يمزج بين الطريقتين التقليدية والحديثة.

ومنذ الخطاب الملكي في ٣٠ نيسان/ أبريل ٢٠٠٤، الذي وضع استراتيجية تأهيل الحقل الديني، بذلت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في سعيها إلى تحسين جودة التربية والتكوين في التعليم العتيق جهداً كبيراً، من خلال مواصلتها تقديم حصص الدعم في العلوم الحديثة والمواد الأجنبية التي استفاد منها ما يفوق على الألف من الطلبة والتلاميذ في أربع وخمسين مؤسسة عتيقة خلال عام ٢٠٠٥[١٤٤]، كما تتجه الوزارة إلى إحداث مؤسسات قائدة وموجهة (Etablissement pilote) في مناطق مختلفة من البلاد[١٤٥].

---

(١٤٢) منها دورة طنجة، وتطوان، ووجدة، والجديدة، وماسة، وتافيلالت، وسيدي العايدي... إلخ بحضور ٤٠ مستفيداً للدورة الواحدة. وفي بعض اللقاءات، كان المنظمون حريصين على دعوة مدرّسين وفقهاء من غير المناطق التابعة لمندوبية جهوية معينة.

(١٤٣) إبراهيم أيت بوناصر، «واقع تدريس العلوم الشرعية بالمدارس العتيقة»، ورقة قدمت إلى: أعمال الدورة التدريبية لفائدة مدرسي التعليم العتيق المنعقدة أيام ٢٧-٢٩ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤ في بنسركاو.

(١٤٤) كلمة وزير الأوقاف أمام لجنة الخارجية والدفاع الوطني والشؤون الإسلامية في مجلس النواب، حول تقديم الميزانية الفرعية لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، في ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥.

(١٤٥) تعتبر المدرسة التي دشنها وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية في مدينة العيون، المدرسة النموذجية الوحيدة في المغرب، بعد أن كان إقليم الراشيدية مرشحاً لاحتضان هذه المدرسة في أثناء انعقاد الأيام الدراسية للتعليم العتيق في أگادير بتاريخ ٣-٤ تموز/ يوليو ٢٠٠٢، بحسب ما جاء في كلمة وزير الأوقاف السابق في رحاب الحفل الديني الذي شهده جامع القرويين في ٢٧ آذار/ مارس ٢٠٠٣ بمناسبة صدور قانون التعليم العتيق.

وفي ما يخصّ جهة مراكش تانسيفت الحوز، يحتوي الجدول الرقم (٨ ـ ١٠) على أسماء المدارس العتيقة ومناطق وجودها، ووضعها بالنسبة إلى الوزارة المشرفة، والعدد الذي تتضمنه من الطلبة.

الجدول الرقم (٨ ـ ١٠)

المدارس العتيقة في المغرب وأماكن وجودها ووضعها والعدد الذي تتضمنه

النظارة	رقم الترتيب في الخارطة	اسم المدرسة	عدد الأساتذة	الوضعية	عدد الطلبة	
					الممنوحين	غير الممنوحين
مراكش	١	سيدي الزوين	١٤	محتضنة	٣٤٣	٧٠
	٢	سيدي بوعثمان	٢	محتضنة	٤٠	٨
	٣	السعيدات	٢	محتضنة	٢٩	١١
	٤	أولاد عبد المولى	١	محتضنة	١٥	-
	٥	بوعنفير	١	محتضنة	١١	١٥
	٦	تالمست	٥٩	محتضنة	٥٩	٨
	٧	إيموزار	١	محتضنة	١٥	١٠
	٨	مولاي ابراهيم	١	غير محتضنة	-	٢٢
	٩	للالتكركوست	١	غير محتضنة	-	١٩
	١٠	امزميز				٢٣
	١١	خميس تزكين قيادة كدميوة	١	غير محتضنة	-	٢١
	١٢	زاوية سيدي موسى أولاد أمطاع	١	غير محتضنة	-	١٩
	١٣	دراع السوق بأمزميز الفوقاني	١	غير محتضنة	-	٢٧
	١٤	الزاوية النحيلية	١	غير محتضنة	-	٢٠
	١٥	بوابوط سيدي محمد بن عمر	١	غير محتضنة	-	٢٥
	١٦	زاوية بن بحول بأمزوضة	١	غير محتضنة	-	٢٠

يتبـــع

تابـــع

الصويرة	١	زاوية بن حميدة	٨	محتضنة	٧١	-
	٢	سيدي علي امعاشو	٥	محتضنة	٣٥	-
	٣	إبراهيم أو القاضي	١	غير محتضنة	١	٧٥
	٤	سيدي غانم	١	غير محتضنة	-	٢٠
	٥	أبي البركات	١	غير محتضنة	-	١٦
	٦	سيدي بوعبدلي مول تدلي	١	غير محتضنة	-	١٠٠
	٧	س.سعيد السابق	١	غير محتضنة	-	٤٠
	٨	الزاوية الناصرية	١	غير محتضنة	-	٦٠
	٩	آيت داود	١	غير محتضنة	-	٧٠
	١٠	إحلد	١	غير محتضنة	-	٢٠
	١١	محند أوسلمان	١	غير محتضنة	-	٢٣
	١٢	أزلا	١	غير محتضنة	-	١٠
	١٣	سيدي احساين	١	غير محتضنة	-	١٥
	١٤	سيدي محند	١	غير محتضنة	-	١٠
	١٥	إكي محند	١	غير محتضنة	-	١٠
	١٦	س.أحمد امبارك	١	غير محتضنة	-	١٠
	١٧	المحصر	١	غير محتضنة	-	٤٠
قلعة السراغنة	١	الزاوية الرحالية	٥	محتضنة	٢٦	-
	٢	القايد العيادي	٤	محتضنة	٥٠	-
	٣	بوحلو	٢	محتضنة	١٠٠	-
	٤	أولاد الشيخ	١	غير محتضنة	-	٢٣

المصدر: بيانات حول التعليم العتيق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وزعت على هامش أشغال الأيام الدراسية للتعليم العتيق في أگادير، بتاريخ ٣ ـ ٤ حزيران/ يونيو ٢٠٠٢.

وتجدر الإشارة إلى أن وزارة الأوقاف وضعت إحصاءات جديدة في موقعها، وذلك بعد الانتهاء من بحثنا الميداني حول المدارس العتيقة، لذلك فإننا نعتمد على إحصاءات عام ٢٠٠٢، مع الإشارة إلى إحصاءات عام ٢٠٠٥، وكما هو مبيّن في الجدول الرقم (٨ ـ ١١):

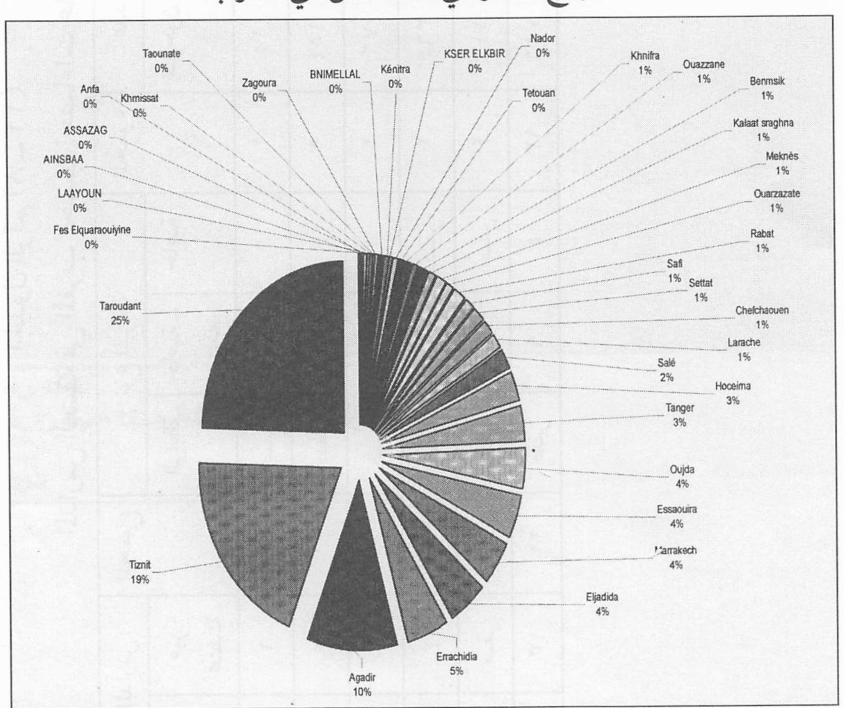
الجدول الرقم (٨ ـ ١١)

المدارس العتيقة في المغرب بحسب إحصاءات عام ٢٠٠٢

المندوبية الإقليمية	عدد المدارس		المجموع	نوع الميزانية			المجموع	عدد الطلبة		المجموع	عدد الأساتذة		المجموع
	محتضنة	غير محتضنة		الرابطة	خاصة ـ عامة	خاصة		ممنوحون	غير ممنوحين		مكافأون	غير مكافئين	
الحوز	٢	٦	٨	صفر	صفر	٢	٢	١٥	١٩٣	٢٠٨	٢	١٠	١٢
شيشاوة	٥	٥	١٠	صفر	٤	١	٥	١٥٤	١٤٨	٣٠٢	٨	١٤	٢٢
قلعة السراغنة	٢	١	٣	صفر	١	١	٢	٧٦	٩	٨٥	٩	٣ ـ	٦
مراكش المركز	٢	١	٣	صفر	٢	صفر	٢	٣٦٥	٤٥	٤١٠	١٧	٣	٢٠
الصويرة	٢	صفر	٢	صفر	٢	صفر	٢	١٠٦	١١	١١٧	١٢	٦ ـ	٦
المجموع	١٣	١٣	٢٦	صفر	٩	٤	١٣	٧١٦	٤٠٦	١١٢٢	٤٨	١٨	٦٦

وعلى الرغم مما يبدو من كثرة المدارس العتيقة في الجهة، فإن المنطقة لا تحتل سوى المرتبة الثانية من حيث عدد المدارس التي توجد فيها بعد جهة سوس ماسة درعة التي تحوي العدد الأكبر من المدارس يقدر بـ ٢٢٥ مدرسة، أي بنسبة ٥٨ بالمئة، في حين يعرف العدد انخفاضاً في اتجاه الشمال، حيث يصل إلى ٤ بالمئة في جهة مراكش تانسيفت الحوز، ويستمر في الانخفاض ليصل إلى صفر بالمئة في كل مَن الخميسات وفاس وتطوان والناظور، غير أنه في أقصى الشمال ترتفع النسبة من جديد، حيث إن المدارس الموجودة في طنجة مثلاً تقدر بـ ١٣ مدرسة، أي بنسبة تمثل ٤ بالمئة[١٤٦]، وهو ما يوضحه الشكل الرقم (٨ ـ ٣):

الشكل الرقم (٨ ـ ٣)
التوزّع الجغرافي للمدارس في المغرب

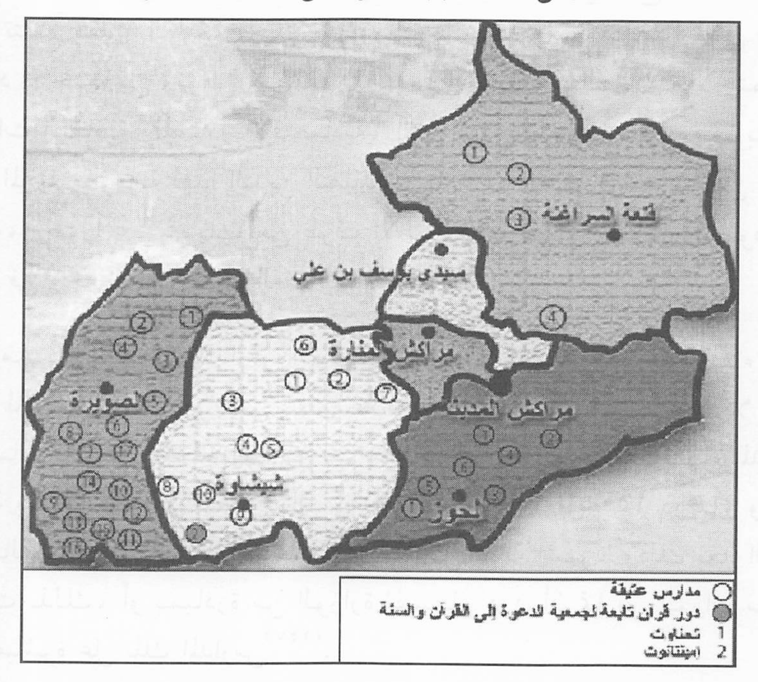


وتبين الخارطة الرقم (٨ ـ ٣) طريقة توزيع المدارس العتيقة في جهة مراكش تانسيفت الحوز:

---

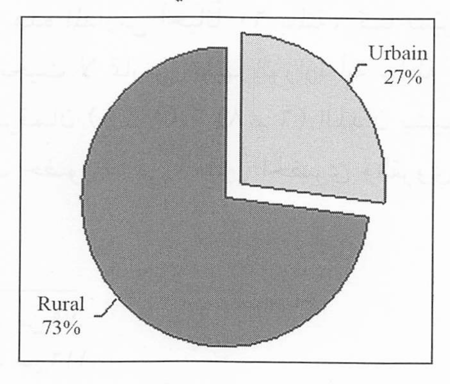
(١٤٦) سعيدي، «سياسة التعليم العتيق بالمغرب من التهميش إلى المأسسة قراءة في مسار الانتقال،» ص ١٠٨.

الخارطة الرقم (٨ ـ ٣)
المدارس العتيقة بجهة مراكش تانسيفت الحوز



أول ما يستنتج من الخارطة، هو تمركز المدارس العتيقة في المجال القروي لجهة مراكش تانسيفت الحوز، وهو ما يصدق بالنسبة إلى أغلبية المدارس العتيقة في المغرب، كما يظهر في الشكل الرقم (٨ ـ ٤):

الشكل الرقم (٨ ـ ٤)
تمركز المدارس في المغرب



يدل ذلك على استمرار نمط التدين التقليدي في القرية المغربية. فعلى عكس المدينة، ما زالت المدارس العتيقة وغيرها من المؤسسات التي تنتج عبرها المعرفة الدينية تتمتع بتقدير العامة، بحيث تتجاوز كونها مجرد مؤسسة بحصر المعنى لتؤطر الوجود الاجتماعي وتؤمن منطلقاً لتأسيس العديد من الصلات الاجتماعية والعادات الثقافية والمصادر الاقتصادية، التي تؤدي بدورها دوراً مهماً بتعبئة الموارد المادية والرمزية لهذا التدين التقليدي، تارة عبر احتضان المدرسة من طرف القبيلة، وطوراً عبر تمويلها من طرف الأعيان، مما يفسر استمرار صمود هذا التعليم في وجه أنماط التدين العقلانية المتنامية.

ومن ناحية علاقة المدارس العتيقة بوزارة الأوقاف، يجب عدم إيلاء كبير الأهمية للاحتضان، فالأمر ليس سوى علامة على وجود إشراف رمزي، فلا يعدو الاحتضان أن يكون عملية إجرائية يتم من خلالها مكافأة طلبة وفقهاء المدارس العتيقة بمبالغ مالية لا تتعدّى بالنسبة إلى الطلبة ١٠٠ إلى ١٥٠ درهماً، و٦٥٠ درهماً بالنسبة إلى الفقهاء، تصرف على رأس كل ثلاثة أشهر، وذلك بعد التقدم بطلبات بذلك، أو بمبادرة من الوزارة نفسها، دون أن تمارس الوزارة سلطة إدارية مباشرة على تلك المدارس[١٤٧].

وفي إطار المدارس المحتضنة، يجب التمييز ما بين تلك التي يستفيد كل طلبتها من المنح، وتلك التي يستفيد طلبتها من ذلك جزئياً، فالأولى هي التي تشرف الوزارة على تسييرها عملياً، وتحدد برنامجها وتتعهدها بما يلزمها للاشتغال، وهي قليلة على كل حال، مثل سيدي الزوين والقرويين. . .[١٤٨].

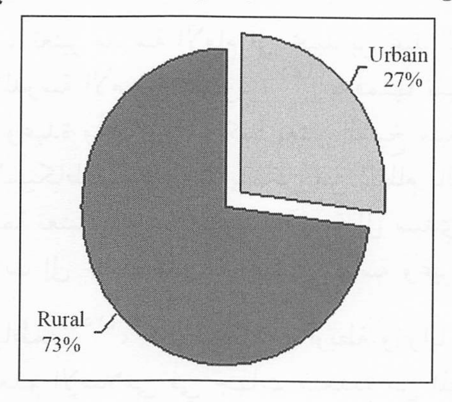
أما المدارس التي يغطيها الاحتضان جزئياً، فهي الأكثر عدداً، وتبلغ نسبة الطلبة الممنوحين في هذه المدارس أحياناً ٦٠ بالمئة، كما يميّز هذه الأخيرة كونها مستقلة في تسييرها بحيث لا تمارس عليها الوزارة أية سلطة إدارية مباشرة، وهو ما يبيّنه الشكلان الرقمان (٨ ـ ٥) و (٨ ـ ٦) اللذان يشيران أيضاً إلى توزيع هذين النوعين بحسب حضورهما في العالمين الحضري والقروي.

---

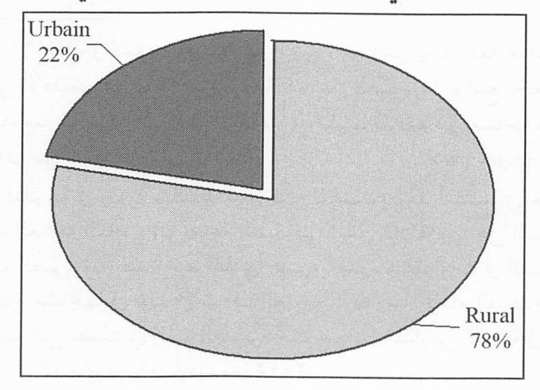
(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ١١٦.

الشكل الرقم (٨ ـ ٥)
المدارس المحتضنة كلياً من قبل وزارة الأوقاف في المغرب



الشكل الرقم (٨ ـ ٦)
المدارس التي يغطيها الاحتضان جزئياً في المغرب



ومن ناحية المادة التعليمية، تتميز المدارس العتيقة في جهة مراكش تانسيفت الحوز بعنايتها بالقراءات السبع، وفي هذا الإطار كانت مدارس إقليم الصويرة تتمتع بشهرة كبيرة، بحيث يقصدها طلاب العلم الراغبون في علم القراءات من مختلف مناطق المغرب، لكن مع تقدم الزمن أصبحت هذه المدارس آيلة إلى السقوط، خصوصاً في إقليم الحوز. ولهذا السبب، كثيراً ما يتم إغفالها في الإحصاءات الرسمية[(١٤٩)]، ومن دون أن تعلم بوجودها الجهات الوصية، كما

---

(١٤٩) وفعلاً، فقد لاحظ العديد من المهتمين بهذا الموضوع أن الإحصاء الرسمي للوزارة لسنة ٢٠٠٢ قد أغفل العديد من المدارس التي ما تزال نشطة، وإن كانت تقع في مناطق نائية.

تعتبر هذه الوضعية السبب في جعل الطلبة يغادرونها إلى باقي المدارس الموجودة في الجهة (قلعة السراغنة والصويرة) أو إلى سوس[١٥٠].

وفي هذا الإطار، تعتبر مدرسة الإمام أبي محمد بن عبد الله بن علي الجراجي السكياطي التاريخية المدرسة الأم في الصويرة[١٥١]، فمنها تفرعت باقي المدارس في جهات الشياظمة وعبدة وأحمر[١٥٢]، كما يعتبر الشيخ سيدي الزوين نموذجاً من خريجي المدرسة السيكاطية، إذ إنه لم يتمكن من الإلمام بالقراءات إلا على يد الشيخ السكياطي، كما تعتبر المدرسة الزوينية (نسبة إلى سيدي الزوين) استمراراً لتقليد الاعتناء بالقراءات إلى جانب مدرسة أغلو في ماسة وغيرها[١٥٣].

وفي ناحية الشياظمة[١٥٤]، كان لرجالات أربطة وزوايا الطائفة الرجراجية دور كبير في نشر العلم الإسلامي في جهات متعددة من المغرب بصفة عامة، وفي إقليم الصويرة بصفة خاصة[١٥٥].

كما ساهمت المدرسة السكياطية بفضل شيخها عبد الله السكياطي في إقامة مدرسة

---

(١٥٠) قام وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية السيد أحمد التوفيق، رفقة عامل إقليم الصويرة، ورئيس المجلس العلمي الإقليمي في جماعة بيزداد (٦٠ كم عن الصويرة) بوضع الحجر الأساس لإنجاز المشروع الرامي إلى إحياء مدرسة سيدي إبراهيم أولقاضي، وتشييد داخلية على مساحة تبلغ ٥٠٠ متر مربع. انظر موقع وزارة الأوقاف على شبكة الانترنت: <http://www.habous.gov.ma>.

(١٥١) تقع هذه المدرسة في زاوية سكياط شرق قرية تالمست، وقد أسست في عهد السلطان المولى إسماعيل العلوي على يد العلامة القاضي أبو جماعة السيكاطي الذي كان قاضياً على الشياظمة ورجراجة في ظهير إسماعيلي، في إقليم الصويرة، انظر: عبد الهادي حميتو، «مدرسة القراءات في الصويرة وامتداداتها في الشياظمة وفروعها وكبار مشايخها في عهد الأشراف العلويين: مدرسة الإمام السكياطي نموذجاً،» ورقة قدمت إلى: الندوة العلمية التي نظمت في إقليم الصويرة تحت عنوان: المدارس القرآنية في إقليم الصويرة بين الأمس واليوم بتاريخ ١٠ ـ ١١ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٥.

(١٥٢) المصدر نفسه.

(١٥٣) بعد إتقان الطلاب لرواية روش عن نافع، يدرسون مع هذه الرواية رواية قالون عن نافع أيضاً، ويحفظون نظم الدرر اللوامع في قراءة نافع، ثم بعد ذلك يأخذون في قراءة ودراسة القراءات الأخرى، مثل قراءة حمزة وغيره من القراءات، ويدرسون الشاطبية دراسة جدية. أحمد البوشيخي، «المناهج التعليمية المعتمدة بالمدارس القرآنية،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه.

(١٥٤) تمتد منطقة الشياظمة من المنطقة الجنوبية لوادي تانسيفت إلى مرسى الصويرة، وتتكون من مجموعة قبائل ذات أصول بربرية وعربية، فمن البربر: المصامدة، رجراجة، ومسكالة، ومن العرب: قبائل تتحدر من بني معقل، مثل الشراردة، والشبانات وغيرها، وأخرى تتحدر من مُضَر، مثل قبيلة الحارث، كما أن فيها قبائل ذات أصول صحراوية من جنوب المغرب، كالتوباليين والزركيين وغيرهم، إبراهيم الوافي، «المدارس العتيقة بإقليم الصويرة، رجالاتها وإشعاعها العلمي: منطقة الشياظمة نموذجاً،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه.

(١٥٥) حول الطائفة الرجراجية، انظر: Manoël Penicaud, *Dans la Peau d'un autre: Pèlerinage insolite au Maroc avec les mages Regraga* (Pais: Presses de la Renaissance, 2007).

سيدي الزوين التي تساهم بدورها في قيام مدارس أخرى عديدة في إقليم الحوز.

هكذا، وعلى الرغم من وقوع أغلبية المدارس العتيقة في ناحية الصويرة ومراكش وقلعة السراغنة والحوز في البوادي والمراكز القروية البعيدة[١٥٦]، فقد بقيت محافظة على التقليد السكياطي ـ الصويري المتمثل في الاعتناء بالقراءات بعد حفظ رواية روش عن نافع، إذ ينقطع الطلبة إلى حفظ القرآن، ويتم تحبيس الأنفس لحفظ القراءات، كما كانت الأربطة الرجراجية، بوجه عام، معقلاً للعلم والدين، ومورداً معيناً لأهل العلم، لكن كل ذلك لم يمنع بعض خريجي هذه المدارس من القول: «إن آفاق هذه المدارس مسدودة اليوم، وبما أنها كذلك، فقد يوصف قاصدها للعلم في منظورنا الحالي بناقص الوعي والتفكير، لأنه انقطاع للعلم بدون عامل مشجع عليه من قبل المجتمع»[١٥٧].

من الناحية البشرية والمادية، فإن ما يمكن قوله عن المدارس العتيقة في الجهة لا يكاد يتميز عمّا ينسحب عن غيرها من المدارس الممتدة عبر التراب المغربي، فقد تناقص الإقبال على هذا النوع من التعليم بشكل لافت، فباستثناء ٣٤٣ طالباً الموجودين في سيدي الزوين، يتراوح عدد الطلبة الذين يتابعون الدراسة في كل مدرسة من المدارس العتيقة في ناحية مراكش تانسيفت الحوز ما بين السبعين والعشرة طلاب، وهو مؤشر إلى عجز الوزارة المعنية عن تغطية وتوفير ما تحتاجه خارطة التعليم العتيق من أطر ومستخدمين وحاجيات. . . إلخ، بالشكل الذي يشجع الطلبة على الإقبال على هذا النوع من التعليم. وقد قام المجلس العلمي في مراكش بتجربة فريدة في هذا الإطار، حيث اعتنى في عامي ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤، وبتكليف من الوزارة، بفئة من خريجي التعليم التقليدي، إذ خصص لهم تكويناً دام سنتين يؤهلهم لممارسة مهنتي الخطابة والإمامة، وخصص لهم بالموازاة مع ذلك تكويناً حرفياً وتعويضاً مادياً[١٥٨].

وبالنسبة إلى المتخرجين في التعليم العتيق، فيتجه أغلبهم إلى ممارسة المشارطة، وهي عقد عرفي تشارط به القبيلة فقيهاً على إمامة الصلاة وتعليم الأطفال وحفظ

---

(١٥٦) هذا لا يمنع من القول بانقراض العديد من هذه المدارس بعد أن كانت نشطة حتى منتصف القرن الماضي. ومن المدارس التي شهدت انبعاثاً جديداً مدرسة زاوية حمو بن حميدة وأعبيد، وقد انتعشت وأعيد إحياء العلم فيها بفضل تكاثف الجهود وإعانات بعض المحسنين، وكذلك ما تقدمه وزارة الأوقاف من منح للطلبة. وتتوفر المدرسة على أساتذين متفرغين لتدريس الطلبة، انظر: الوافي، المصدر نفسه.

(١٥٧) المصدر نفسه.

(١٥٨) يتعلق الأمر بأربعين طالباً اجتازوا المباراة التي نظمت ثم بنجاح لولوج هذه التجربة التي امتدت عامين تقاضى فيها الطالب ٢٠٠٠ درهم للشهر الواحد.

القرآن والإفتاء، في مقابل مادي مضافاً إليه المكافآت العينية التي تعطى في المناسبات الدينية. وتكاد المشارطة تكون منفذ الشغل الوحيد المتبقي بالنسبة إلى خريجي المدارس العتيقة بعد أن أدت الوفرة من المتخرجين من شعبة الدراسات الإسلامية، ودار الحديث الحسنية، وجامع القرويين، وكليات الشريعة التابعة له، ومعهد تكوين الأطر الدينية في الدار البيضاء، وبرامج التكوين التي أقرت أخيراً في هذا المجال[١٥٩]، إلى تعدد في الطبقة الدينية المؤهلة لدخول سوق الشغل، خصوصاً في ظل الشروط التي أصبحت متطلبة لولوج المهن الدينية والوعظ والإرشاد، ومن أهمها الحصول على الشهادات العليا (الإجازة) من المؤسسات العليا للتعليم الديني العمومية[١٦٠]. وبفعل الهجرة القروية، لم تعد بعض ساكنة البادية المغربية قادرة حتى على تحمل مصاريف الفقيه، خصوصاً ما اتصل بتزويده بالأكل اليومي، فما بالك إذا كان الفقيه مشارطاً في مدرسة عتيقة، حيث تصبح مصاريف المدرسة أكثر مما يمكن أن يتحمله سكان البادية، إذا لم يكن بينهم شخصية غنية يمكنها تغطية الحجز الحاصل في مصاريف المدرسة أو تحمّلها بالكامل[١٦١].

لمواجهة هذا المشكل، أصبحت بعض جمعيات التنمية المحلية هي التي تتكفل بالفقيه المشارط، أي بالتعاقد معه بشكل رسمي يحدد حقوق وواجبات الفقيه المشارط، وهي الصيغة التي لا يحبذها هذا الأخير، لأنها تضع التزامات عديدة (دروس يومية، القيام في رمضان، المساعدة في بعض الأعمال كالحرث والحصاد) على الفقيه نظير الأجر المعتاد نفسه[١٦٢].

وتتلقى المجالس العلمية الجهوية عدة تساؤلات حول مصير خريجي التعليم العتيق والإجحاف الذي يتعرضون له، ولامبالاة المسؤولين تجاههم، وفي هذا

---

(١٥٩) ومنها ما شهده عام ٢٠٠٥ من انطلاق الدراسة للفوج الأول من برنامج تكوين ١٥٠ مرشداً و٥٠ مرشدة حول هذا التكوين، انظر: «كلمة وزير الأوقاف أمام لجنة الخارجية والدفاع الوطني والشؤون الإسلامية في مجلس النواب حول تقديم الميزانية الفرعية لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية»، ١١ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٥. وهي منشورة في موقع الوزارة على الإنترنت: <http://www.habous.gov.ma>.

(١٦٠) على سبيل المثال، اشترط في ولوج برنامج تكوين ١٥٠ مرشداً و٥٠ مرشدة الحصول على الإجازة في الدراسات الإسلامية، ومعلوم أن المتخرجين والمتخرجات في هذا التكوين سيوظفون بواسطة عقد عمل مع الدولة، وسيتقاضون الأجر والتعويضات نفسها المخولة لمتصرف مساعد (السلّم العاشر).

(١٦١) في حالات كثيرة، ترتهن قدرة المدرسة على تعبئة الموارد بشخصية الفقيه، وما يربطه من علاقات اجتماعية، سواء في محيط المدرسة أو خارجها.

(١٦٢) يتعلق الأمر بمجموعة من الدواوير المغربية، منها تلك التي ينتمي إليها معد هذه الأطروحة، زاوية أسكار جماعة أيت مزال، دائرة أيت باها، عمالة هشتوكة أيت باها، ولاية أگادير.

الإطار يأتي احتجاج جمعية الإمام مالك لقدماء طلبة المدارس العتيقة إنزكان[١٦٣] على توظيف ١٥٠ مرشداً و٥٠ مرشدة وغيرها من المبادرات الرامية إلى تكليف حاملي الإجازة حصراً بالمهن الدينية. يقول رئيس الجمعية إن «شرط الحصول على الإجازة، يعني بكل بساطة إقصاء خريجي المدارس العتيقة الحافظين للقرآن[١٦٤] والمتشبعين بالفقه المالكي[١٦٥]، وهما الشرطان الضروريان لتجسيد السياسة الدينية بما تهدف إليه من حماية الهوية الدينية والمذهبية للمغرب»[١٦٦].

على الرغم من أنها عقدت من أجل تدريبهم وتأهيلهم، تمهيداً لتطبيق قانون التعليم العتيق، فقد كانت الدورات التكوينية العديدة، التي نظمت لصالح مدرّسي وفقهاء المدارس العتيقة، فرصة لهؤلاء للتعبير عن مطالبهم، ووصف واقع الحال في مدارسهم، وكذا انطباعاتهم حول قانون التعليم العتيق.

تمثلت الأهداف الرسمية لهذه اللقاءات في تزويد مدرّسي[١٦٧] هذه اللقاءات بتقنيات التدبير الإداري[١٦٨] والتربوي[١٦٩]، وبالتالي تهيئة الظروف المؤاتية لتطبيق

(١٦٣) تأسست هذه الجمعية في ٢٣ تموز/ يوليو ٢٠٠٢، ومن أهدافها، المحافظة على الموروث الثقافي الذي هو كما يلي: قراءة الحزب الراتب برواية ورش؛ ملتقيات لحملة كتاب الله المسماة بما يلي: السلكة بالمنازل؛ تظاهرة أدوال للطلبة؛ النزاهة القرآنية؛ الاهتمام بأمهات العلوم الفقهية والمالكية والعربية وما إلى ذلك؛ حفظ كتاب الله مع رسمه، مما يدرس في المدارس العلمية والقرآنية العتيقة، من المادة الرابعة من القانون الأساسي للجمعية.

(١٦٤) «التنازل عن شرط حفظ القرآن بالنسبة إلى القيمين الدينيين والأئمة والخطباء أضرّ كثيراً بمستوى الوعظ والإرشاد في البلاد، وأهلية حفظ القرآن لا يمكن التنازل عنها ولو كان المرشح من حملة الشهادات العليا، لأن فقدان العمق العلمي في الشريعة يضعف الحقل الديني»، انظر: البوشيخي، «المناهج التعليمية المعتمدة بالمدارس القرآنية».

(١٦٥) صرّح أحد مدرّسي المدارس العتيقة المشاركين في الدورة التكوينية لبنسركاو أن الحفاظ على المذهب المالكي لا يتم إلا بالعناية بحامليه من خريجي المدارس العتيقة.

(١٦٦) مراسلة جمعية الإمام مالك لقدماء طلبة المدارس العتيقة إنزكان إلى وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرقم ٠٥/ ٢١.

(١٦٧) أثار هذه وصف «المدرّسين» الذي جاء في كلمة المندوب، وكذا وصف «العاملين» الواردة في الاستمارة التقويمية لإشغال الدورة التكوينية التي أقيمت في بنسركاو، حفيظة الفقهاء الذين رأوا فيه تقليلاً من شأنهم، في حين إنهم قدوة وأئمة وصلحاء يقصدهم الناس من أجل أخذ الفتوى والاستشفاء، وبالتالي ففي نعت «مدرّسين» تغييب للجانب الروحي لشخصياتهم.

(١٦٨) الدورة التكوينية لفائدة ٤٠ مسيراً المنعقدة في أوريكة ٧ ـ ٩ أيار/ مايو ٢٠٠٥ من تنظيم المندوبية الجهوية للشؤون الإسلامية في أكادير، وشارك فيها مسيّرون من مدارس جهة مراكش تانسيفت الحوز، وجهة سوس ماسة درعة.

(١٦٩) الدورة التكوينية التربوية بن سركاو في ٢٧ ـ ٢٩ أيلول/ سبتمبر لفائدة مدرّسي وفقهاء المدارس العتيقة التي شملت فقهاء بعض المدارس الواقعة في جهة سوس ماسة درعة، وجهة كلميم السمارة.

قانون التعليم العتيق[١٧٠]. وقد عبّر جميع المشاركين في هذه الدورات عن أهمية مشروع إصلاح التعليم العتيق، وأنه لا مناص من قبوله وتطبيقه، لأن غير ذلك يعني ببساطة الانهيار التام للتعليم الديني العتيق. لكن اللقاءات الشخصية التي أجريناها على هامش هذه اللقاءات أفصحت عن وجود جليد تواصلي بين الوزارة من جهة، وبين المدرّسين والفقهاء من جهة أخرى[١٧١]، إذ تساءل المشاركون المدعوون عن حقيقة الهدف من الإصلاح الذي يستهدف مدارسهم[١٧٢]، واعتبر آخرون أن هذه اللقاءات مجرد أداة أرادت منها الوزارة سبر أغوارهم لمعرفة اتجاهات رأيهم بشأن الإصلاح، بمعنى أن الأمر يتعلق باستراتيجية لاستنطاق الفقهاء، والتعرّف إلى مدى مسايرتهم لمشروع الدولة الخاص بالتعليم العتيق بشكل خاص، واستراتيجية تأهيل الحقل الديني بشكل عام[١٧٣].

على الرغم من أن دورة بنسركاو خصصت للمقارنة بين التعليم العصري والتعليم التقليدي، وأعلنت أن الهدف هو «مدّ الجسور والاستفادة من حسنات المنهجيتين العتيقة والعصرية»[١٧٤]، فإن التوصيات التي خرجت بها الدورة كانت عبارة عن مطالبات تهدف كلها إلى العناية بالمدارس العتيقة وتأهيلها، في حين لم تشر أية توصية إلى المضامين التي عولجت في الدورة، ومن هذه التوصيات ما يلي:

- إصلاح أوضاع شيوخ المدارس العتيقة.

- تجهيز المدارس.

- العمل على منح شواهد معترف بها وقابلة للمعادلة مع نظيرتها الممنوحة من طرف التعليم العصري.

---

(١٧٠) مقتطف من كلمة مندوب الشؤون الإسلامية في أگادير عند افتتاحه للدورة التكوينية لبنسركاو.

(١٧١) استنتجنا ذلك من المجاملات الطويلة بين ميسّري اللقاء وممثلي الوزارة وبين الفقهاء، وعبر الصيغ التي يتساءل عبرها الفقهاء حول غموض محتوى الدورات التكوينية وأهدافها بالنسبة إليهم.

(١٧٢) كان العديد من الفقهاء حذرين في التعبيرعن آرائهم في أثناء الجلسات الرسمية لهذه الدورات، وذلك بفعل نزعة الزهد التي كانت بادية عليهم، لكنهم لم يترددوا في إعلان مواقفهم الحقيقية في كواليس هذه الجلسات حيث أجرينا مقابلاتنا (عند وجبات الأكل والاستراحات). وقد عبّر أحد أصحاب المداخلات عن زهد الفقهاء بالقول: «يبدو على الفقهاء الكثير من الخجل في التعبير عن آرائهم بحيث لا يلقون بها، إلا بعد اتخاذ الكثير من المحاذير رغم تمكنهم من اللغة العربية وآدابها»، انظر: إبراهيم بن أحمد أيت بوناصر، «واقع تدريس العلوم الشرعية بالمدارس العتيقة»، مداخلة ضمن الدورة التكوينية التربوية بنسركاو، ٢٧ ـ ٢٩ أيلول/ سبتمبر.

(١٧٣) عبّر أحد الفقهاء المشاركين في دورة بنسركاو قائلاً: كان على الوزارة أن تسألنا مباشرة من أنتم؟ ماذا تعملون؟ ما هو موقفكم من الوهابية؟ وكيف يمكنكم المساهمة في حماية البلد من المتطرفين؟».

(١٧٤) من الكلمة الافتتاحية لمندوب الشؤون الإسلامية في جهة سوس ماسة درعة التي ألقاها في دورة بنسركاو.

- تعميم المنح على جميع طلبة المدارس العتيقة.

- الحفاظ على قدسية المدارس العتيقة.

- إحداث دورات تكوينية ينشطها فقهاء المدارس العتيقة.

سجلت الملاحظة نفسها على التوصيات التي خرجت بها دورة أوريكة، على الرغم من أن هذه الأخيرة خصصت لتقريب الفقهاء من طرق التسيير الإداري السائدة في التعليم العصري، وهذه بعض التوصيات التي أسفرت عنها الدورة:

- انهيار موارد المدرسة العتيقة يجعلها عالة على العمل الإحساني.

- البنية التحتية للمدرسة لا تجعلها مؤهلة لسريان القانون عليها.

- وحدة القانون تستوجب وحدة المناهج والمستويات الدراسية.

- تخفيف العبء عن الفقيه دون الانتقاص من قيمته التربوية والدينية، ولا يتم ذلك إلا بجعله مديراً للمدرسة[١٧٥].

ويتضح جلياً من هذه الملاحظات والتوصيات النظرة المحافظة السائدة عند فقهاء ومدرّسي المدارس العتيقة، وعدم تحمّسهم للإصلاح في جانبه البيداغوجي، بمعنى أنهم ممسكون بالأصول والحفاظ على النصوص والمتون المقرّرة التي ثبتت صلاحيتها[١٧٦]، ومتحمسون له (أي للإصلاح) في ما يتعلق بطرق ووسائل منهجيات التدريس، هو ما يمكن التعبير عنه بالشعار التالي «الحفاظ على جوهر التعليم العتيق مقابل الرعاية المادية والمالية به»[١٧٧]، وحتى بصدد هذه النقطة لم يفت المشاركين ملاحظة كيف أن الدولة تهرب من خلال المادة ٩ من قانون التعليم

(١٧٥) عند التعبير عن هذه التوصية كان الفقهاء المنتمون إلى جهة سوس ماسة درعة دائمي التذكير برموز وأعلام منطقتهم الذين تتلمذوا عليهم، وهم: محمد الدرقاوي (مدرسة أيت بلا)، محمد أوعابد (مدرسة أيت باها)، الحاج لحبيب (مدرسة تنالت)، عبد الله البوشواري (بيوكرا)، أحمد بن محمد (مدرسة إداوعند)، الحاج أحمد (مدرسة سيدي بوسحاب)، الحاج عبلا (مدرسة إداومنو)، الحاج إبراهيم (مدرسة أيت مليك)، محمد أوتزروالت (مدرسة سيدي بورج).

(١٧٦) لم يعارض الفقهاء التعديل في أحجام وكيفيات وكم مقررات التعليم العتيق حتى يتناسب مع ظروف التعليم العتيق وتنظيماته الجديدة، انظر: البوشيخي، «المناهج التعليمية المعتمدة بالمدارس القرآنية».

(١٧٧) اضطر مؤطرو هذه الدورات (كانت غالبيتهم من مفتشي التعليم العصري) أمام غرابة المضمون الذي يلقونه على المدرّسين والفقهاء، وأمام الانتقادات التي يوجهها إليهم هؤلاء (كان من أهمها تناقض الإجراءات التي أوصى بها المؤطرون مع الأعراف المعمول بها في المدارس العتيقة) إلى القول إن هذه الأشياء هي لمجرد الاستئناس والاستفادة، وإن المسائل العامة المتعلقة بإصلاح التعليم العتيق تتجاوز اختصاصاتهم كمؤطرين تربويين، في حين اكتفى ممثلو وزارة الأوقاف الحاضرون بالمراقبة.

العتيق من كل التزام تجاه المدارس العتيقة[178]، علماً أن التعليم العتيق هو في أمسّ الحاجة إلى دعم الدولة ومساعدتها[179].

في الواقع، ليس الحديث عن هذا التعليم وليد اليوم، أو وليد أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣، بل كان وارداً في أجندة وزارة الأوقاف منذ عام ٢٠٠٢. ويفيد تتبع الأشغال التحضيرية التي صاحبت إعداد مشروع قانون التعليم العتيق في عام ١٩٩٨ بمفارقة غريبة، وهي أن الحديث عن هذا التعليم في كلتا المناسبتين جاء مستهدفاً لشيء واحد هو حماية الهوية الدينية للمغرب، لكن خصم هذه الهوية كان مختلفاً في كل حالة، إذ كان المستهدف في المرة السابقة الاتجاهات العلمانية داخل المغرب[180]، وكان في المناسبة الثانية «الخوارج عن الإطار الشرعي»[181]، أي أن الإصلاح[182] الذي استهدف خصوماً سياسيين في السابق يتوجه الآن ضد الخصوم الدينيين السلفيين[183]، إذ إن من أهداف القانون الأساسية «قطع الطريق أمام الجماعات الدينية التي تريد استغلال هذه المدارس»، والتي «تتوجه إليها

---

(١٧٨) وذلك مما تتضمنه هذه المادة من تعابير، مثل: «يمكن للدولة أن تضع.. كما يمكنها.. يمكن للدولة أن تخصص.. حسب الإمكانيات...».

(١٧٩) كان لدى الوزارة في البداية تصور حول توفير التمويل الذاتي للمدارس العتيقة، ويتجلى في «أن تكريس مبدأ الإنفاق الشعبي على هذا النوع من التعليم والدعوة إليه لإحيائه هو السبيل الأنجع للمحافظة عليه والنهوض به وتطويره وازدهاره». انظر: «مشروع حول التصور الذي تراه الإدارة لتوفير التمويل الذاتي للمدارس العتيقة في المغرب ضماناً لاستمرار أداء رسالتها العلمية،» ورقة قدمتها مديرية الأوقاف التابعة لوزارة الشؤون الإسلامية في الأيام الدراسية للتعليم العتيق، أگادير ٣ ـ ٤ تموز/يوليو ٢٠٠٢.

(١٨٠) في أثناء انعقاد الأيام الدراسية للتعليم العتيق في أگادير ٣ ـ ٤ تموز/يوليو ٢٠٠٢، وكذلك في رحاب الحفل الديني الذي شهده جامع القرويين بمناسبة صدور قانون التعليم العتيق في ٢٧ آذار/مارس ٢٠٠٣، كان وزير الأوقاف السابق عبد الكبير العلوي المدغري دائم الإحالة إلى هذه النقطة في مداخلاته وملاحظاته. وقد جاء في ورقة غايات التعليم التي أعدتها لجنة التربية والتعليم ومحو الأمية التابعة لمجلس العلمي في وجدة أن من غايات التعليم العتيق «تكوين العلماء الملمّين المؤهلين للدفاع عن المقدسات الدينية الوطنية في وجه دعاة العلمانية والعنصرية». ضمن أوراق عمل لمشروع منهاج التعليم العتيق المقترح اليوم الدراسي في معهد البحث الإسلامي في وجدة، ٢ تموز/يوليو ٢٠٠٢.

(١٨١) ورد نعت الخوارج في الخطاب الملكي في ٣٠ نيسان/أبريل ٢٠٠٤ لوصف «الخارجين عن مذهبية البلاد».

(١٨٢) قال فقيه مدرسة تراست العتيقة في أثناء مداخلته في ندوة بنسركاو: «إن كلمة إصلاح غير مناسبة في هذا الشأن لأن المدارس العتيقة، ليست مصدر فساد، وإنما يجب أن نقول تجديد، لأن ما يوجد هو ركود.. تجديد المنهجية مع الإبقاء على المراجع والمصادر». انظر: محمد اليربوعي، «واقع تدريس اللغة العربية وآدابها بالمدارس العتيقة،» ورقة ألقيت في: الدورة التكوينية لفائدة ٤٠ مسيراً المنعقدة في أوريكة ٧ ـ ٩ أيار/مايو ٢٠٠٥ تنظيم المندوبية الجهوية للشؤون الإسلامية في أگادير.

(١٨٣) محمد العيادي، في: ندوة نظمتها جريدة **الإتحاد الاشتراكي**، بمشاركة محمد الطوزي وحسن رشيق، تنسيق جاهيري.

أطماع بعض الجماعات لتجعل من المدارس العتيقة أوكاراً لها في البادية على الخصوص»[١٨٤].

إن أحد خيارات الدولة من خلال مأسسة التعليم العتيق هو محاصرة طلبة المدارس العتيقة الذين يلجأون إلى دور القرآن أو إلى التكوين الديني خارج المغرب، ولذلك كان أحد مقتضيات التعليم العتيق إلزام مؤسسات التعليم العتيق الخاصة بالخضوع لتصريح مسبق من وزارة الأوقاف[١٨٥].. وبذلك يمكن اعتبار القانون إطاراً عاماً للمراقبة، وذلك عبر وصايته مباشرة على مجموع مؤسسات التعليم العتيق العامة والخاصة. وقد حدد القانون أجل أربع سنوات، ابتداء تاريخ صدور نصوصه التطبيقية[١٨٦]، لجميع مؤسسات التعليم العتيق من أجل التصريح بنفسها لدى الإدارة حتى تتمكن من الاستمرار في مزاولة نشاطها[١٨٧].

وفي الواقع، وبالإضافة إلى ممارسة المهن الحرة أو الهجرة إلى الخارج، فقد أثبت البحث أن الالتجاء إلى دور القرآن يعد أحد الخيارات المتاحة أمام طلبة التعليم العتيق[١٨٨]، خصوصاً بعدما تم تضييق الخناق عليهم بفتح المجال أمام حاملي الإجازة (القيّمين الدينيين) من مختلف الكليات التي تدرّس العلوم الشرعية لولوج المهن الدينية الجديدة، فلم يعد أمام أغلب خريجي التعليم التقليدي من حفظة القرآن سوى البحث عن المشارطة في إحدى الدواوير، وهي مهمة أصبحت صعبة نظراً إلى قلة طلب الدواوير على هذه الخدمة، وكثرة المتخرجين، ووجود المنافسة الشرسة بينهم، مما يؤدي ببعضهم إلى قبول العرض بشروط مجحفة[١٨٩].

وفي هذا الإطار، تتجلى أهمية دور القرآن والمعاهد السلفية، في أنها تعيد

---

(١٨٤) كلمة وزير الأوقاف أمام مجلس المستشارين، بتاريخ ٢٠/ ٦/ ٢٠٠١ في أثناء مناقشة مشروع قانون التعليم العتيق، تقرير لجنة التعليم والشؤون الاجتماعية والثقافية حول المشروع، دورة نيسان/ أبريل ٢٠٠١.

(١٨٥) المادة ٥ من القانون ١٣,٠١ في شأن التعليم العتيق.

(١٨٦) صدرت هذه النصوص بتاريخ ٣ أيار/ مايو ٢٠٠٦، واستُكملت بصددها الترسانة القانونية لتأهيل التعليم العتيق بصدور القرارات التطبيقية للقانون ١٣,٠١، حيث تم تحديد مواصفات المدرسة العتيقة النموذجية، وأهدافها، والشروط الواجب توفرها في أطرها...

(١٨٧) المادة ٢٥ من القانون ١٣,٠١ في شأن التعليم العتيق.

(١٨٨) تتمثل الخيارات الأخرى في الالتجاء إلى المعاهد الدينية الأخرى مثل معاهد تكوين القيمين الدينيين بالدار البيضاء، مدرسة الحسن الثاني للتعليم العتيق، جامع القرويين بعد إحياء الدراسة به.

(١٨٩) لا يتعدى الأجر السنوي الذي يتقاضاه بعض المشارطين في الدواوير ٣٥٠٠ درهم، وقد قامت وزارة الأوقاف بفتح حساب خاص لهذه الفئة من أجل الوصول بالأجر إلى ١٠٢٠٠ درهم في السنة، من أجل إعمال المساواة في أجور جميع الأئمة، سواء كانوا يمارسون مهامهم في البادية أو المدينة.

تأهيل خريج التعليم العتيق وتمدّه بالمعارف الشرعية اللازمة، تعزّز بها ما اكتسبه في المدرسة العتيقة من حفظ للقرآن وبعض مبادئ العلم الشرعي، كما تخوله استئناف مسيرته الدراسية في المسالك الرسمية من خلال متابعة الدراسة في إحدى مدارس التعليم العصري الحر بشكل صوري وفي مستويات متقدمة، ليتمكن في سنوات قليلة من اجتياز بكالوريا التعليم الأصيل الحر والالتحاق بالجامعة. وعلى هامش ذلك، تمنحه الفرصة لتوسيع شبكة معارفه لعله يحصل على مهنة دينية تتناسب مع مستواه من التعليم الديني (الإمامة والخطابة) والعثور على مسجد يمارس فيه هذه المهنة بعد حصوله على التزكية من أحد المجالس العلمية.

وعلى الرغم من أن تضييق الخناق على المعاهد السلفية ودور القرآن كان أحد رهانات الدولة من خلال تأهيل التعليم العتيق، فقد استفادت بعض هذه المعاهد والدور من دورات التأطير الإداري التي نظمتها مديرية التعليم العتيق في مختلف مناطق المغرب، خصوصاً في شمال البلاد، حيث زار المنظّمون لهذه الدورات معهد الشاطبي ودار القرآن في تطوان، ودار القرآن والعلوم الدينية الرشاد (طريق القرية)، ودار القرآن مسجد نافع في طنجة[(١٩٠)]، على خلفية أنها كانت من بين المعاهد السباقة إلى إجراء محاولات لتطبيق مقتضيات قانون التعليم العتيق، وهو ما يعطيها الأولوية في منح التمويل التي تعهدت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بإعطائها للمؤسسات التي انخرطت في تطبيق مناهج وبرامج التعليم العتيق[(١٩١)]،كما استفادت مجموعة من دور القرآن التي أحصتها الوزارة في مجال التعليم العتيق من الدورات التكوينية وبرامج الدعم البيداغوجي التي نظمتها مديرية التعليم العتيق (مثل مدرسة دور القرآن الموجودة في جهة طنجة تطوان)[(١٩٢)]. وللإشارة، فإن دور القرآن والمعاهد السلفية هي الأكثر تأهيلاً من الناحية المادية لتطبيق قانون التعليم العتيق نظراً إلى مواردها المهمة والمتنوعة، خلافاً لأغلبية المدارس العتيقة التي تعاني نضوب مواردها.

---

(١٩٠) انظر لائحة بالمؤسسات المستفيدة من هذا التأطير في: نشرة التعليم العتيق ومحو الأمية في المساجد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مديرية التعليم العتيق، الرقم ٣.

(١٩١) من التوصيات التي خرج بها اليوم الدراسي حول تأهيل التعليم العتيق وتدبير برنامج محو الأمية بالمساجد المقام في الرباط بتاريخ ٢٢ نيسان/ أبريل ٢٠٠٦. وهو ما ترجمته إلى حدّ ما المادة ٩ من قانون التعليم العتيق.

(١٩٢) المادة ٩ من قانون ١٣,٠١ في شأن التعليم العتيق. وتوجد بعض أسماء هذه المعاهد في لائحة المؤسسات المستفيدة من هذا الدعم في نشرة التعليم العتيق ومحو الأمية في المساجد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مديرية التعليم العتيق، النشرة الرقم ٤.

الفصل التاسع

أســـواق الاستقطـــاب

في دراستنا للأسواق التي يتحدر منها أتباع الحركات السلفية، حدّدنا عينتين تنتمي كل واحدة منهما إلى الحركتين السلفيتين التي اهتمت بهما هذه الدراسة، وهما جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة، وجمعية الحافظ بن عبد البر[1]، وكان من أهم أهداف الحوار الذي أجري مع أتباع الجماعتين معرفة سنّ الأعضاء ومستواهم الدراسي وتكوينهم الديني وغيرها من المتغيرات التي رجحت انضمامهم إلى الحركتين المذكورتين، ويتضمن الجدولان الرقمان (٩ ـ ١) و (٩ ـ ٢) النتائج التي توصلنا إليها[2]:

الجدول الرقم (٩ ـ ١)

أوضاع طلبة جمعية الحافظ بن عبد البر

الاسم	السن	التعليم قبل الالتحاق بمعهد جمعية الحافظ	عدد ختمات القرآن
محمد	٢٣	مسجد أيت أورير	٢
محمد	٢١	المعهد الديني بوارززات	٢

يتبـــع

(١) كما سيلاحظ القارئ، فقد استعنّا أيضاً ببعض المعطيات الإحصائية التي توفرت عن مناضلي السلفية الجهادية، وذلك في المجالات التي لم تنجح الدراسة الميدانية في اقتحامها، مثل التصنيف السوسيو ـ مهني للناشطين السلفيين.

(٢) نعتقد أن اعتماد ١٠ من بين الثمانين طالباً الذين يتكون منهم المعهدان هو عيّنة ممثلة لمجموع الأتباع، أما تفاوت عدد المجموعات (١٢ بالنسبة إلى أتباع جمعية الحافظ بن عبد البر، في مقابل ١٠ من جمعية الدعوة)، فإنه يرجع إلى الظروف التي جرى فيه البحث، حيث أجريت المقابلة مع أتباع المجموعة الأولى إثر ضيافتنا لهم من أجل تناول وجبة غداء، في حين أجريت المقابلة الثانية في المعهد العلمي التابع لجمعية الدعوة، حيث كانت المجموعة محددة سلفاً من طرف مدير المعهد.

تابـــع

عبد المولى	٢٠	الجمعية الخيرية الإسلامية بالدار البيضاء	٥
الطيب	٢٣	مدرسة أيت ميلك العتيقة ـ مدرسة تاركانتوشكا العتيقة ـ مدرسة تيزي لثنين العتيقة ـ مدرسة تمزكيدا نواسيف العتيقة	٦
نور الدين	٢٥	المعهد الإسلامي بتزنيت ـ مدرسة أيت أحساين العتيقة	٢,٥
ابراهيم	٢٢	مدرسة واسيف العتيقة (أيت باها)	٤
عبد الرحيم	٢٤	مدرسة أولوز العتيقة	٣
أيت بلا	٢٣	مسجد أسني ـ مدرسة أولاد برحيل العتيقة	٢
لحسن	٢٣	المدرسة العتيقة بأيت ميلك	٢
محمد	١٨	المدرسة العتيقة إمي نواداي ـ معهد البعث الإسلامي (وجدة)	٢
الطيب	٢٣	مدرسة تمنار العتيقة	٤
رشيد	٢٢	مدرسة أركانة العتيقة	٤
بن صفية	٢٦	مدرسة خميس الزمامرة العتيقة ـ سيدي رحال ـ مدرسة تغودوين العتيقة	٥

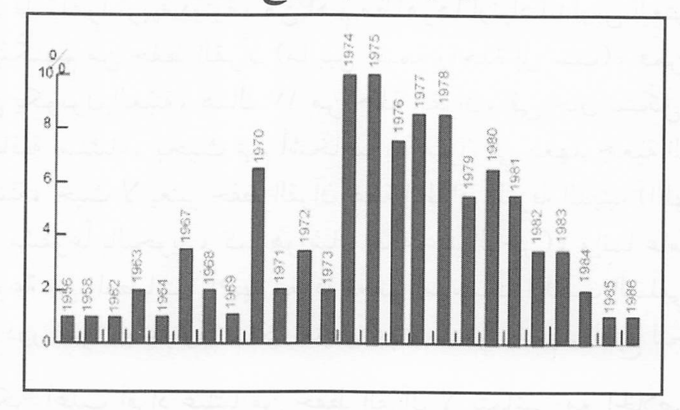
الجدول الرقم (٩ ـ ٢)
أوضاع أتباع جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة

الاسم	السن	التعليم قبل الالتحاق بمعهد جمعية الدعوة	عدد ختمات القرآن
عبد الرحمان	٢٨	الثانية إعدادي ـ دار القرآن بابن سركاو ـ دار القرآن برياض العروس	١ مجودة
عبد المجيد	٢٣	سنة أولى ثانوي ـ دار القرآن	صفر
إسماعيل	٢٣	الثالثة إعدادي ـ دار القرآن	صفر
محمد	٢٨	السنة الأولى من الجامعة	صفر
يوسف	٢٣	معهد الحسن الثاني بالدار البيضاء ـ دار القرآن بالدر البيضاء	٢
إبراهيم	٢٧	سنة أولى ثانوي	صفر
الحسين	١٨	مسجد تحناوت ـ مدرسة تافنكولت العقية ـ الرابعة إعدادي من التعليم الأصيل	٢
رشيد	٢٢	مدرسة أركانة العتيقة ـ السنة الثالثة أساسي	١
محمد	٢٥	سنة أولى إعدادي	صفر
عبد المولى	٢٦	السنة الرابعة إعدادي	صفر

وكما يوضح الجدولان، فإن سن الأتباع المنتمين إلى الجمعيتين متقارب جداً، بحيث يتراوح بين ١٧ و٢٨، ويمكن تعميم هذه الملاحظة حتى بالنسبة إلى أتباع السلفية الجهادية، وهو ما يوضحه الشكلان الرقمان (٩ ـ ١) و (٩ ـ ٢):

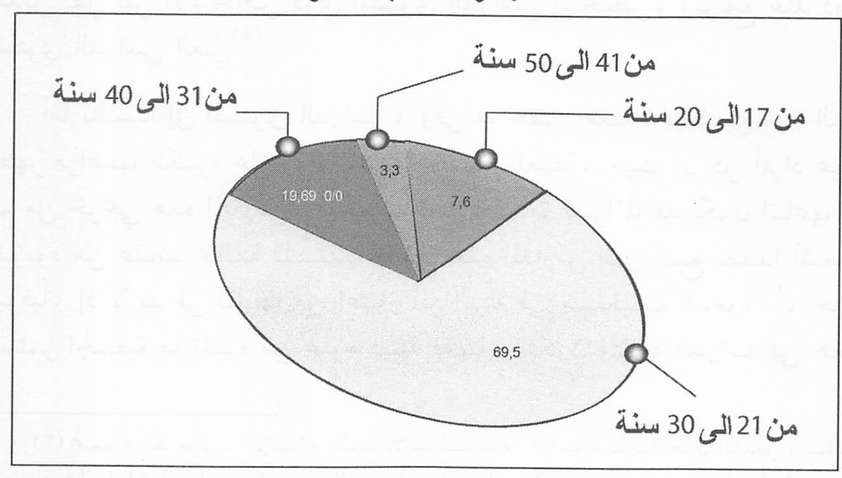
الشكل الرقم (٩ ـ ١)

المتهمون حسب تاريخ الازدياد



الشكل الرقم (٩ ـ ٢)

المتهمون حسب العمر



يتضح من الشكلين الرقمين (٩ ـ ١) و(٩ ـ ٢) أن أغلب مناضلي ما سمي بالسلفية الجهادية شباب ممن لا يتجاوزون الثلاثين سنة وبنسبة ٦٩,٥ بالمئة، وهو ما يعادل ثلاثة أرباع المتابعين.

وإذا كانت لهذه النسبة دلالة قوية من حيث الفئة الغالبة في الهرم العمري للمتابعين، فإن نسبة ثانية لها دلالة أكبر، ويتعلق الأمر بالذين لا يتجاوز سنهم العشرين سنة، وهم أيضاً من الذين كانوا متابعين ويمثلون ٧,٦ بالمئة، بل منهم من لا يتجاوز سنه الثامنة عشرة، حيث إن منهم من لم يزدد سوى في عام ١٩٨٦.

ومن ناحية المستوى التعليمي الذي يخصّ عيّنتينا، يتضح أن أغلب أتباع الجمعيتين قد تلقّوا تربية دينية، من أهم مظاهرها ارتياد المدارس العتيقة ودور القرآن، وتمكّنهم من حفظ القرآن (ما بين ختمة واحدة إلى ست)، فمن بين ٢٢ فرداً الذين يكوّنون العيّنة، هناك ١٧ من حملة القرآن، في حين تشكّل الحالات الخمس الباقية استثناء، بحيث تهم أشخاصاً يدرسون في معهد جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة، حيث لا يعتبر حفظ القرآن نقطة انطلاق المعرفة الدينية (اللهم إلا إذا كان الحفظ مشفوعاً بالتجويد، كما هو شان حالة عبد الرحمن)، وإنما عاملاً متغيراً تابعاً لمجموعة من المعطيات، أهمها معرفة بعض أساسيات المذهب السلفي يتلقاها المرشح في دور القرآن باعتبارها سلكاً تعليمياً ممهداً لدخول المعهد التابع للجمعية.

إن تمكّن أغلب أفراد عيّنتنا من حفظ القرآن لا يتماشى مع الخلاصات التي تنتهي إليها الدراسات التي تربط الدين والتربية، والتي أصبحت لها ثوابت أنثروبولوجية، منها أن الفئات الشبابية هي الأقل ممارسة للدين[٣]، وأن نسبة التدين تقل بين الأشخاص ذوي المستوى الدراسي المنخفض، وترتفع عند ذوي المستوى الدراسي العالي[٤].

أما بالنسبة إلى المستوى الدراسي، وفي ما يخص جمعية الحافظ بن عبد البر، فيظهر مراهنتها الكبيرة على رواد المدارس الدينية العتيقة، حيث إن كل أفراد عيّنتنا هم من خريجي هذه المدارس، فالجمعية تعير اهتماماً كبيراً لما قد يكون أتباعها قد تشرّبوه من عقائد مخالفة للسلفية داخل هذه المدارس التي تتبع تقليداً أشعرياً صوفياً، إذ لا بد في نظرها من اعتبار أثر البيئة في مسلكيات الدعوة[٥]، حيث تستثمر الجمعية ما تلقّوه من علوم دينية فقهية، لتكون متابعة الدراسة في جمعية

---

(٣) محمد فريد عزي، «الإسلام والتمثلات السياسية: دراسة ميدانية حول التدين والثقافة السياسية،» إنسانيات (المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية)، العدد ١١ (أيار/مايو - آب/أغسطس ٢٠٠٠)، ص ٤٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٥) يقول محمد ويلالي رئيس الجمعية: «لا يمكن أن نحاكم الشخص بالنظر إلى عقيدته، ذلك لأن فيها ما هو متأثر بظروف الزمان والمكان».

الحافظ مرحلة يربط فيها رصيد الطلبة من العلوم الشرعية بالمعتقد السلفي.

أما بالنسبة إلى طلبة جمعية الدعوة، فمنهم من تابع التعليم العصري (أربع حالات)، ومن مزج بينه وبين التعليم في المدارس الدينية العتيقة (ست حالات)، لكن مواظبتهم على ارتياد دور القرآن غيّرت من اتجاههم العقائدي بشكل أهّلهم لدخول معهد جمعية الدعوة، مع ملاحظة أن ارتياد دور القرآن كان عند البعض حلاً لأزمة عاشوها مع التعليم النظامي (الرسوب المتكرر)[٦]. وهكذا، فعلى عكس المناضلين الإسلاميين الذين تخرّج أغلبهم في كليات حديثة علمانية ودنيوية، فنخب الحركات السلفية، سواء كانت هذه الأخيرة تقليدية أو جهادية، تخرّجت عبر مسار دراسي شبيه بالذي تخرج فيه العلماء التقليديون، أي من خلال التعليم الشرعي.

وإذا كان يمكن أن تنسحب المعطيات الواردة في الجدول الخاص بجمعية الحافظ بن عبد البرّ (الجدول الرقم (٩ ـ ١)) على جميع الأتباع بحكم هدفها الأساسي المتمثل في تكوين العلماء القادرين على ممارسة الدعوة، فإن المعطيات الواردة في الجدول الخاص بجمعية الدعوة (الجدول الرقم (٩ ـ ٢)) لا تنسحب سوى على روّاد معهدها، عدا ذلك، وانسجاماً مع هدفها في تبليغ الدعوة إلى العموم، تستقطب جمعية الدعوة أغلب مريديها المتردّدين على دور القرآن من أوساط واسعة ليس لهم سوى حظ يسير من التربية، فهم كانوا إما عاطلين عن العمل أو شباباً يافعين فقراء أو أرباب أسر حائرين يواجهون أبناء فقدوا سلطتهم التقليدية عليهم، ويعبّرون عن احتجاجهم بتعاطي الكحول والمخدرات والانحراف قبل أن يتحولوا بفعل

---

(٦) ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى ما سمّي بالحركات الجهادية، إذ تتراوح مستويات المعتقلين منهم بين الرابعة إعدادي والبكالوريا، هذا علاوة على الذين لم يتلقوا تعليماً على الإطلاق، وهذه بعض المعطيات التي توفرت لهؤلاء: أحمد العروسي (منتحر): سن الرابعة إعدادي مع شهادة في التكوين المهني، أحمد لهني (منتحر): ٢٥ سنة، البكالوريا، لكن مساره توقف بعد سنوات قليلة في الجامعة دون أن ينال الإجازة، خالد التائب (منتحر): ٢٢ سنة، انقطع عن الدراسة مبكراً، سعيد عيد أوسعيد (منتحر): توقف مبكراً عن الدراسة لضيق ذات اليد، خالد بن موسى (منتحر): ٢٠ سنة، قائم على شؤون دكان صغير فتحته والدته من أجل تدبير مصاريف العيش، عادل الطائع (منتحر): حاصل على شهادة في التكوين المهني، اشتغل بالحلاقة ومهن أخرى، يوسف الكوثري: ٣٤ سنة، أنهى مساره التعليمي عند مستوى البكالوريا، وحصل على شهادة في التكوين المهني، عبد الفتاح بوقضان: ٢٨ سنة، توقفت دراسته عند مستوى الإعدادية والتحق بمحل لصنع الأحذية، محمد العمري الذي فشل في تفجير نفسه في فندق فرح: ٢٣ سنة، توقف تعليمه عند مستوى الثاني إعدادي، كان يعمل بائعاً للنقانق وحارساً للدراجات، رشيد جليل المتراجع في آخر لحظة عن الانتحار أمام الرابطة اليهودية: ٣٠ سنة، يعمل كلحّام، ياسين الحنش (أعتقل بعد الأحداث): مستوى الثاني إعدادي، بائع متجول للأحذية، رشيد جليل: مستوى الأول إعدادي، حسن الطاوسي (تخلى في آخر لحظة عن تفجير نفسه): مستوى الثالث إعدادي، عبد الرزاق الرتيوي: مستوى الخامس ابتدائي.

الدعاية السلفية إلى مبشّرين ووعاظ هدفهم إرجاع البقية إلى جادة الدين[٧].

إذن، ليس الاستقطاب من داخل القاعدة الاجتماعية خاصاً بالسلفية الجهادية وحدها، لكنه أمر ملازم للحركات السلفية التقليدية ذاتها، بحيث إن ولوج العديد من الأشخاص إلى جمعية الدعوة يجد تفسيره في نجاحها في إخراج البعض منهم من الإدمان الذي كان يفسد أخلاقهم، إلى وضعية أرقى تمكّنهم من انتزاع اعتراف اجتماعي جديد، الأمر الذي كوّن انطباعاً بجدوى وفعالية هذه الجمعيات، وأعطاها نوعاً من المصداقية لدى الرأي العام، زاد منه ما قامت به من ربط بين عمل الوعظ والإرشاد وحركة إدماج الشباب في مقاولات اقتصادية صغيرة، مما وفر لبعض أتباعها مداخيل مالية.

ومن ناحية أخرى، يسعف ما يقدمه المعهد التابع لجمعية الحافظ بن عبد البرّ من خدمات في تفسير الإقبال عليه من طرف طلبة المدارس العتيقة الحافظين للقرآن، ذلك أنها تؤهل هؤلاء لاجتياز بكالوريا التعليم الأصيل، بحيث يمكن اعتبار المعهد جسراً يعبر منه طلبة المدارس العتيقة إلى الكليات النظامية[٨].

تكمن محفزات الانتماء إلى جمعية الحافظ بن عبد البرّ، إذن، في أنها تمكّن الطالب من «استدراك» ما فاته وإعادة إدماجه في مستويات متقدمة وقريبة من مستوى السنة الأخيرة من البكالوريا، بحيث يمكن لأتباع الجمعية الترشح إلى هذا المستوى بعد سنوات قليلة من الدراسة في المعهد[٩].

من هنا يتضح أن سر الاستقطاب داخل الطوائف السلفية لا يكمن بتاتاً في ما للقائد من شخصية كاريزمية، وما إلى ذلك من القدرات التي تجعل منه قائداً ملهماً للجماعة[١٠]، إذ يتصرف الأفراد كفاعلين عقلانيين (Des acteurs rationaux) لهم

---

(٧) بينما يعيب بعض أعضاء جمعية الحافظ على المغراوي لأن أغلب أتباعه كانوا من المنحرفين أخلاقياً، يتباهى هذا الأخير بذلك على اعتبار أنه تمكّن بفضل عمله الدعوي من تحقيق هذه المهمة الصعبة، أي من تحول أولئك الأشخاص المنحرفين إلى متدينين.

(٨) يترشح طلبة المعهد لاجتياز بكالوريا التعليم الحر الأصيل، ولذلك فهم يقضون العام كله في التنسيق بين تحصيل دروس المعهد ودروس السنة الأخيرة من بكالوريا التعليم الأصيل.

(٩) يمكن لطلبة المعهد أن يترشحوا لاجتياز البكالوريا الحرة ابتداء من السنة الرابعة في المعهد، أي بعد سنتين فقط من الالتحاق به.

(١٠) نميّز هنا بين الكاريزم الذي لا تعتمد عليه التنظيمات السلفية كأساس للسلطة لأسباب مذهبية (تحريم تقديس الأشخاص)، وتلك الحالة من الاحترام والتقدير التي يحظى بهما الزعماء السلفيون، التي تعبّر عليها صفة الشيخ التي تطلق عليهم.

انتظارات يتوقعون الحصول عليها من خلال انتمائهم إلى تلك الطوائف.

ولأن المعهد التابع لجمعية الحافظ بن عبد البرّ ليست مؤسسة معترفاً بها من طرف وزارة التربية الوطنية، وبالتالي لا تؤهل شهاداتها لاجتياز البكالوريا، فإنها تسهل لأتباعها مسألة الحصول على الشهادات الرسمية التي تؤهلهم للترشح لامتحانات هذا المستوى، يتم ذلك من خلال ممارسة غير قانونية، حيث يقع الاتصال بمدراء المدارس الثانوية الحرة، وذلك بغرض تمكين أتباعها من الحصول على شهادة صورية ابتدائية وإعدادية[١١]، ثم بشهادة الانقطاع عن التعليم لمدة عامين، وهي الشهادات التي يتطلبها القانون لاجتياز بكالوريا التعليم الحر. كل ذلك في مقابل مبلغ مالي يؤديه طلبة المعهد المترشحون من مالهم الخاص. هكذا يصبح طالب التعليم العتيق، وذلك بفضل الخدمات التي تقدمها جمعية الحافظ بن عبد البرّ، خلال سنوات قليلة مرشحاً لاجتياز البكالوريا[١٢].

لكن هذه الممارسة غير الشرعية المتمثلة في الحصول على شهادات غير مطابقة لواقع حال المترشحين انكشفت بفعل الضجة التي أحدثتها الطعون التي وجهت إلى رؤساء الجماعات المحلية الذين اتهموا بتزوير الشهادة الابتدائية التي يتطلبها الترشح لمنصب رئيس جماعة، مما نتج منه إحجام مؤسسات التعليم الحرّ عن أداء هذه الخدمة كإجراء احترازي. ونتيجة لذلك، توقف المعهد عن التوسط من أجل تمكين طلبته من تلك الشهادات، مما كان له الأثر السلبي في قدرة الجمعية الاستقطابية، حيث اضطر الكثير من الطلبة إلى هجرها والانقطاع عن دروسها[١٣].

ومن خلال المعطيات التي جمعت من البحث الميداني، يتضح جلياً أن فئة الشبان تعد سوق انتداب ممتازة بالنسبة إلى الحركات السلفية، ومن بين الطروحات التي تقدم لتفسير طفور نزعة التدين لدى الشباب، تلك القائلة إن

---

(١١) تسلّم هاتان الشهادتان بالنسبة إلى التلاميذ الراغبين في مواصلة تكوينهم داخل المعهد حتى يكونوا مؤهلين لاجتياز البكالوريا.

(١٢) في عام ٢٠٠٢، تمكّن ٧ من طلبة معهد جمعية الحافظ بن عبد البرّ من أصل ١٨ الذين تقدموا لاجتياز البكالوريا في التعليم الأصيل، من النجاح، وهي نسبة جدّ محترمة إذا عرفنا أن نسبة الناجحين من التعليم الحرّ هي دائماً ضعيفة، وقد التحق هؤلاء السبعة بثمانية من الطلبة التابعين للمعهد الذين يتابعون اليوم دراستهم الجامعية، شعبة الدراسات الإسلامية في كلية الآداب بمراكش.

(١٣) يقوم مسيّرو الجمعية بعدة مساع لدى الجهات المختصة من أجل استعادة هذا الدور التدريسي، وذلك من خلال الاستفادة من قانون التعليم العتيق، إذ يقترح هؤلاء أن يدرج المعهد ضمن مؤسسات التعليم العتيق العمومي.

التحول الديني يحدث في الغالب في أوائل البلوغ، أي بين ١٥ و١٨ سنة، أي عندما تنضج الغريزة الجنسية نضجاً مفاجئاً. إن التحول الديني، بحسب هذه الأطروحة، هو نتيجة ردود فعل لانفعالات الحب الجنسي الجديدة التي تواجه الشاب أو الفتاة لأول مرة في حياتهما[١٤]. وبعبارة أخرى، تعتبر فترة الشباب هي الفترة التي تشهد ارتداداً دينياً قوياً، يظهر من خلال الانقلاب المفاجئ في الحياة الشخصية للإنسان إلى اتجاه ديني جديد، متسم بالحماسة الخلقية الشديدة والمعتقدات اللاهوتية القوية[١٥]. وفعلاً، فقد لاحظ العديد من الباحثين الذين اهتموا بالجهاد السلفي العالمي تطوراً في العلاقة مع الإسلام يظهر مع سن النضج، فقبل انضمامهم بقليل إلى الجهاد، يكون الأفراد أكثر تعلقاً بالإسلام مما كانوا عليه في طفولتهم، خصوصاً عند مجاهدي المغرب العربي، حيث انتقل معدل التدين من ٨ بالمئة إلى ١٠٠ بالمئة من حيث التزامهم بتعاليم الدين الإسلامي، مقارنة بالمشرق الإسلامي، حيث كان ٤٩ بالمئة من المجاهدين متدينين خلال طفولتهم[١٦]. وفي حالتنا، فإن ما يقوّي تدين الشباب، ويحول دون انقلابه عن هذه التجربة في فترات عمرية لاحقة، هو استمرار تلقيه للتعليم الديني من لدن الجمعيتين محل الدراسة، أو الموازي بالنسبة إلى الذين تابعوا التعليم العصري عند أتباع جمعية الدعوة.

وإلى جانب هذا التفسير النفسي، تعتبر نظرية الحرمان (Théorie de la privation) من أهم ما ساهم به علم اجتماع الديني في تفسير نشأة وتطور الحركات الاجتماعية عامة، والحركات الدينية على وجه الخصوص. وخلاصة هذه النظرية أن الحرمان المشترك، الواقعي أو المتخيل، والذي تعجز المؤسسات الرسمية عن مواجهته. . . إلخ، يرجح من نشأة الحركات الاجتماعية وتطورها. ويزيد علم الاجتماع الديني في تطوير هذه النظرية من خلال القول إن طبيعة الحركة الدينية تتحدد انطلاقاً من نوع الحرمان الذي يعيشه أتباعها، فإذا تمظهر الحرمان في شعور بالدونية الاقتصادية، فإن حظوظ بروز حركات الوعظ الديني تتقوّى وتكبر، لتلعب دوراً في عدم تبني الأتباع للحلول الثورية الهادفة إلى القضاء على الألوان

---

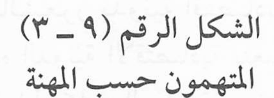
(١٤) سيريل بيرت، علم النفس الديني، ترجمة سمير عبده (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥)، ص ١٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٦) Marc Segeman, *Le Vrai visage des terroristes: Psychologie et Sociologie des acteurs du djihad* (Paris: Denoet Impacts, 2005), p. 107.

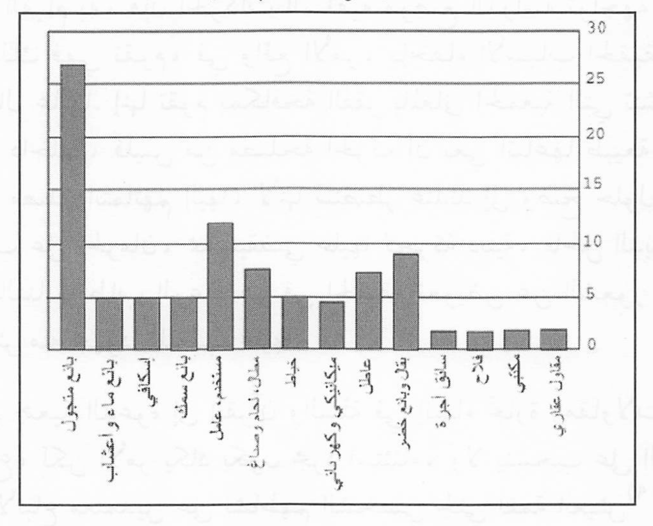
الحادة من هذا الحرمان[١٧]، أما إذا تجسد الحرمان في دونية أخلاقية، فإن ذلك لا يوجب التخلي عن الدين التقليدي الموجود، بل يؤدي ذلك بالفرد إلى التمسك به[١٨]. وعبر هذه الحالات وغيرها، تنتهي النظرية إلى التشديد على الدور الكبير الذي تؤديه الطوائف الدينية في الحفاظ على الاندماج الاجتماعي للفرد من خلال معالجة أسباب الحرمان عند تابعيها.

وقد قمنا في سياق تطبيق هذه النظرية، باختبار فروضها على عيّنتنا، ليتبين أن هناك قدرة تفسيرية للحالة الأولى. فبداية، يتضح جلياً وجود حرمان اقتصادي يواجهه أتباع الحركة السلفية، كما يبيّن الشكل الرقم (٩ ـ ٣) الذي يوضح الأوضاع السوسيو ـ مهنية للمعتقلين في ملف السلفية الجهادية:



الشكل الرقم (٩ ـ ٣)

المتهمون حسب المهنة



---

(١٧) لا يعاني الأتباع السلفيون هذا النوع من الحرمان الحاد لأنهم يحترفون مهناً تدرّ عليهم ربحاً وإن كان هزيلاً، بالإضافة إلى أن الطائفة تخصص خدمات للعديد من الأتباع تيسر لهم الحصول على بعض الموارد المالية.

(١٨) نظن أن هذه الفرضية تصلح أكثر لتفسير حركة الانتداب بالنسبة إلى الطرق الصوفية، بحيث يؤدي شعور الفرد بالتفاوت بين مقدراته الاقتصادية العالية أو مستواه العلمي المتميز ومكانته الاعتبارية في المجتمع، إلى الانتماء إلى الطرقية التقليدية لتعويض الشعور بالدونية المجتمعية. فالتابع هنا يحتاج إلى شكل من أشكال العبادة وليس الانخراط في تنظيم حصري كالطائفة، حول نظرية الحرمان، انظر: Charles Y. Glok, «Origine et évolution des groupes religieux,» *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 8, no. 16 (1963), pp. 29-38.

وكما يبيّن هذا التصنيف السوسيو ـ مهني للمعتقلين، فإن العاطلين والممارسين لمهن هامشية وموسمية يأتون في مقدمة أتباع الحركات السلفية، فهم ينتمون في العادة إلى مدن الصفيح أو المدن الهامشية، فغالبيتهم باعة متجولون بنسبة تفوق ٢٥ بالمئة، يليهم المستخدمون والعمال بحوالى ١٢ بالمئة، ثم البقالون وبائعو الخضر بـ ٨ بالمئة، فالمطال والصباغ بـ ٧ بالمئة. . . إلخ، وهكذا دواليك حتى نصل إلى الخياط، والإسكافي، وبائع ماء الإعشاب، وبائع السمك، وسائق سيارة الأجرة، والميكانيكي، والكهربائي. إنها مهن يومية لا تتيح لأصحابها انخراطاً قوياً في العالم، وبالتالي فهي مجال مهم للنشاط التعبوي للطوائف السلفية، التي يمكن اعتبارها حركة تمارس التعبئة على مستوى القاعدة المجتمعية (Un Mouvement de masse).

يتعلق الأمر، إذن، بالشعور بدونية اقتصادية واضحة، لكن إذا كانت الحركات الجهادية تواجه هذه الدونية الاقتصادية بتعبئة أتباعها بالدعوة إلى نصرة الجهاد أو إلى القيام به، فإن الحركات السلفية موضع الدراسة تواجهه بالوعظ الديني، وبذلك فهي تقوم، في واقع الأمر، بإخفاء الأسباب الحقيقية التي رجحت الإقبال عليها. إنها تقوم بمكافحة الفقر بالمعاني الجمعية التي تتشكل من خلال العيش داخلها، فليس من مصلحة الحركة أن يعي أتباعها طبيعة الحرمان الذي كان في مصدر انتمائهم إليها، لأنها ستضطر عندئذ إلى وضع حلول عقلانية ودنيوية للتغلب على الحرمان، مما سيقضي عليها كحركة دينية، فالحل الديني الذي يتمثل في حالتنا بخطاب الوعظ هو في الحقيقة تعويض عن الشعور بالدونية الاقتصادية أكثر منه مجهوداً للتغلب عليها.

وتساهم جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة في إنشاء تجارة ومقاولات تسمح بتشغيل الأتباع، لكن الأمر يكاد يكون مجرد استثناء، ولا ينسحب على الكل، إذ يبقى أغلبية الأتباع معتمدين على نشاطهم الشخصي لجني لقمة العيش[١٩]. وفي ما يخصّ مصير عملية الاستقطاب، لوحظ أن نجاح التابع في الحصول على مصدر مادي أو رمزي يحسن وضعيته (سواء بمساهمة الطائفة أو عبر مجهود شخصي)، يتسبّب في انخفاض مستوى الالتزام تجاه الحركة، ومن أهم مظاهره الحدّ من كثرة التردّد على دور القرآن.

---

(١٩) هناك حالات نجح فيها الأتباع في هذه المهن، وتمكنوا على أثر ذلك من تحسين وضعيتهم الاجتماعية، لكن قلة هذه الحالات لا تتيح الفرصة للاستنتاج بمساهمة قوية للحركة السلفية في الحراك الاجتماعي لأتباعها.

وإذا كان هذا هو واقع الحال داخل جمعية الدعوة، فإن العكس هو الملاحظ في أوساط جمعية الخدمات الصحية وجمعية رعاية اليتيم المقرّبتين من جمعية الحافظ بن عبد البرّ، التي تعزّز قدرتها على الاستقطاب من داخل الوسط الطبي العصري، بحيث نجحت الجمعية في تعبئة العديد من الأطباء والممرضين لأداء خدمات تطوعية في مجال العلاج العصري، يحرز على إثرها المستقطبون مردودية على المستوى الشخصي والنفسي، التي لم تمكنهم منها ثقافتهم العلمية والتقنية: انتزاع اعتراف اجتماعي ـ استرجاع النشاط ـ العمل الإيجابي مع أناس حيويين ـ استعادة الأهمية الشخصية ـ تطوير القوى المضمرة.

وفي سياق تفسير دور العوامل الاجتماعية وأهميتها بالنسبة إلى الاستقطاب عند الحركات السلفية، يكثر الحديث في الأدبيات السوسيولوجية عن وجود صعوبات تعترض الآباء في نقل القيم التقليدية إلى أبنائهم. وفي سياق اختبار هذا «الثابت السوسيولوجي»، فقد وقفنا على ثلاث حالات توضح أن لنسبة التدين ونوعيته بالنسبة إلى العائلة الدور المهم في مصير المجهود الدعوي الممارس من طرف الأتباع داخل عائلاتهم[٢٠]:

ـ حالة محمد الذي حاول ممارسة الدعوة في وسطه العائلي غير المتدين، لكنه توقف بسبب معارضة أفراد العائلة.

ـ حالة إسماعيل الذي قام بالدعوة داخل عائلته المتدينة تديناً تقليدياً، لكنه لم ينجح لتجذر التدين التقليدي في العائلة.

ـ حالة يوسف الذي هو رب عائلة، وقد تمكن من استقطاب عائلته وجعلها عائلة سلفية مثالية.

وفي العديد من الحالات التي لا تنجح فيها الدعوة داخل الوسط العائلي، يضطر الأتباع إلى هجرة عائلاتهم وأصدقائهم رمزياً من أجل عالم فردي، فيبحثون عن طائفة دينية تمثل لهم نوعاً من العزاء العاطفي المفقود. وبالنسبة إلى الأتباع المتحدرين من عائلات متدينة، فإن الانتماء إلى الطائفة يزيد من إفراطهم في التدين ليصبحوا غارقين فيه[٢١].

---

(٢٠) هذان الفردان هما اللذان قبلا التحدث عن تجاربهما العائلية من كل الذين تم استجوابهم من جمعية الحافظ بن عبد البر، وعن جمعية الدعوة كان الفرد الثالث (يوسف) الوحيد الذي قبل التكلم على الموضوع.

(٢١) Segeman, *Le Vrai visage des terroristes: Psychologie et Sociologie des acteurs du djihad*, p. 117.

وفي ما يتعلق بحركة الجهاد السلفي العالمي، فإن للعائلة والصداقة دوراً كبيراً في مواصلة تعبئة المجندين[٢٢]، حيث يتم الالتحاق بالحركات الجهادية عبر ثلاث مراحل: مرحلة الانخراط الاجتماعي في الجهاد بدافع الصداقة أو القرابة أو علاقة المعلم بأتباعه أو العائلة، ثم الترسيخ التدريجي للقناعات وللعقيدة حتى قبول أيديولوجية الجهاد السلفي العالمي، فالدخول الرسمي في الجهاد الذي يبدأ من خلال العثور على قناة تقود إليه. أما الأوضاع المزرية النسبية والاستعداد الديني القبلي والانجذاب الأيديولوجي، فتبقى من العوامل الضرورية، ولكنها ليست كافية من أجل إقناع الفرد باتخاذ قرار الاندماج في الجهاد[٢٣].

وفي المغرب، فقد اتضح دور العائلة في المساهمة في الجهاد، خصوصاً حين تم اعتقال الفيزازي والرفيقي برفقة ابنيهما، وحين اعتقلت زوجات الجنود الخمسة الذين يعملون في القاعدة الجوية بسلا، واللواتي أحلن على المحكمة العسكرية بتهمة تكوين عصابة إجرامية والتهيؤ للإطاحة بالنظام، بتهمة أنهن نشيطات جهاديات يعملن ضمن جماعة إسلامية محظورة[٢٤].

تحتوي عيّنتنا، أيضاً، على حالة شخص ارتاد دور القرآن بسبب معاناة نفسية عاشها في الفترة ما قبل الالتحاق، فقد عانى محمد كثيراً البطالة التي امتدت زمناً طويلاً، دفعت به إلى زيارة طبيب نفسي وعدد من مراقد الأولياء ومقرات الاستشفاء التقليدية، دون أن يتخلص من معاناته[٢٥]، حتى دعاه رفاقه ذات مرة إلى درس في دار القرآن الموجودة في حيّه، كما أهداه تابع آخر شريطاً مسموعاً عن أهمية الإيمان في مقاومة الشدائد، ليصبح بعد ذلك متابعاً لدروس العقيدة، ومشاركاً جماعته الجديدة في تنشيط حفلات العقيدة، وفي مباريات كرة القدم التي تنطلق مباشرة بعد صلاة الصبح، مما أدى إلى شفائه كما يذكر.

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٢٣) يتعلق الأمر بجماعة أنصار المهدي التي يتزعمها حسن الخطاب الملقب بأسامة (اعتقل في آب/أغسطس ٢٠٠٦ بعد خروجه من السجن إثر قضائه لعقوبة حبسية مدتها سنتان)، التي ضمت ثلاث نساء، بالإضافة إلى ٥٢ متهماً من بينهم خمسة عسكريين، وثلاثة دركيين، وضابط من الإدارة العامة للأمن الوطني.

(٢٤) انظر: الصباح، ٩/٨/٢٠٠٦.

(٢٥) لا تعني المعاناة النفسية هنا الخلل النفسي، لأنه إذا كنا نريد أن نكتشف ما يشاع حول وجود خلل نفسي عند السلفيين، كما تقول الاتجاهات التقليدية في تفسير الحركات الدينية الجديدة، فلا بد من ملاحظة التطور السيكولوجي للشخص موضوع الدراسة قبل انخراطه في الطائفة، بحكم أن هذا التطور يخضع لعوامل الزمن، وبحكم أنه يبدأ في فترة المراهقة ولعيوب الشخصية والاضطرابات التي من المفترض أنها حتماً سبقت تجنيد الشخص المعني.

في الواقع، فإن محمداً خضع إلى عملية استقطاب مفكر فيها، فعبر كل تردداته الأولى على دار القرآن برفقة صديقه في الحي، يتم إدانة ماضيه بما فيه من معاناته المرضية، وقطع العلاقات القديمة ليدخل في علاقات أخرى جديدة. لقد تعرّض محمد لنوع من الصدمة السيكولوجية (Le Choque psychologique)، أوهمت محمداً أن مرضه نوع من الابتلاء الإلهي الذي سيقوده إلى الهداية الدينية في ما بعد. وبطبيعة الحال، لم يكن محمد يشعر بالتحكم الذي أصبحت تمارسه عليه الطائفة، لأن ذلك كان يتم تحت ستار كثيف من الحميمية والطمأنينة التي أظهرها له أصدقائه الجدد داخل الطائفة. كما تم إخفاء المراقبة التي يتعرض لها بتأويلها كاهتمام ورعاية.

وفي المقابل، لم نصادف مثل هذه الحالة عند أتباع جمعية ابن عبد البر، مما يجعلنا نخلص إلى أن كل حركة سلفية تقوم بإشباع حاجيات مختلفة، بحيث تقوم جمعية الدعوة باستقبال أصحاب «النفسيات القلقة»، لتلبي لهم حاجيات الأمن والاستقرار والثقة بالنفس والتحرر من مشاعر الخوف والقلق السائدة لديهم، في حين تعتبر جمعية الحافظ، وبفعل براغماتية أتباعها، مجرد جسر سرعان ما يعبره الأتباع عند قضاء حاجتهم، وهي الحصول على البكالوريا.

ومما يقلل من القدرة التفسيرية للمعاناة النفسية في تحليل طرق الاستقطاب داخل جمعية الحافظ، أن الانتقال إلى الجمعية لا يكون بداية تجربة تدينية لدى الأتباع، بما أن هؤلاء متحدرون من وسط تقليدي التدين، بل مجرد بداية لتجربة تدينية أخرى ذات طابع سلفي. يتعلق الأمر، إذن، بالانتقال من نمط من التدين إلى آخر[٢٦]. هذا علاوة على كون أهداف الجمعية (تكوين علماء قادرين على حمل الدعوة إلى الناس) وعدم شهرتها قياساً على جمعية الدعوة لا يؤهلانها لاستقبال ذوي الحاجيات الأخرى النفسية والاقتصادية.

---

(٢٦) تقترب هذه النتيجة مع ما خلصت إليه دراسة أخرى حول الطوائف الدينية، فقد عمل ببجي وبرينكرهوف عملاً مفيداً في دراستهما لعشرين جماعة كندية، وقد بيّن البحث الذي أجرياه حول الطرق التي يسميانها طرق «الاتصال» و«الهدي» (بمعنى الالتزام بالتعاليم) المستخدمة مع عشرين من جماعة المهتدين في غرب كندا، أنه يبدو، بالرغم من التعبئة المبذولة لاعتناق المسيحية، فإن القليل من معتنقي المسيحية غير المنتمين قد تم هديهم، والأغلبية العظمى من المتدينين تتكون من أولئك المنتسبين من جماعات إنجيلية أخرى أو من أبناء الأعضاء، مما يحمل على التأكيد أن إمكانيات الانتداب رهينة بنوعية سوق الانتداب، بحيث ينشط الانتداب في فترات الانتقال من طائفة إلى أخرى، في مقابل ضعف نسب العضوية العفوية التي تتم لأول مرة، انظر: جيمس أ. بكفورد، «تأويل الحركات الدينية،» في: **أبعاد الدين الاجتماعية**، تعريب صالح البكاري؛ إشراف عبد الوهاب بوحديبة (بيروت: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥)، ص ٥٨.

وفي ما يتعلق بالوسائط التي تساعد الحركات السلفية في عملية الاستقطاب، فإنها تكمن بالنسبة إلى جمعية الدعوة في الشهرة التي حققتها في الوسط الاجتماعي، فالجمعية معروفة في العديد من الأوساط الاجتماعية التي يقبل بعض أعضائها على الخدمات التي تؤديها (محو الأمية، حفظ القرآن... إلخ)، في حين تعرّف معظم أتباع جمعية الحافظ بن عبد البر على المعهد من خلال الأصدقاء والإعلانات التي دأبت الجمعية على نشرها في جريدة **التجديد** التي تدعو فيها فئة مخصوصة إلى التسجيل في معهدها بمناسبة افتتاح الموسم الدراسي، أو تلك التي تعلن فيها عن المسابقات التي تنظّمها لحفظ القرآن والتجويد وحفظ الحديث.

أما في ما يخصّ الإنترنت، فإنه يبقى قليل الاستعمال من طرف عيّنتنا، إذ تفتقد جمعية الحافظ بن عبد البرّ لموقع إلكتروني، في حين لم يبدأ موقع جمعية الدعوة في الاشتغال التام سوى في عام ٢٠٠٦[٢٧]. وبشكل عام، يبقى الإنترنت قليل الاستعمال، لأن توظيف هذا الأخير يتطلب مواصفات معيّنة غير متوفرة في الأتباع، مثل الاستئناس بجهاز الحاسوب، والتوفر على حاسوب خاص. أما التردّد على مقاهي الإنترنت، فيبقى قليلاً، نظراً إلى الخوف من الاعتقال، بحيث لا توجد حماية لهوية مستعمل المواقع السلفية، علاوة على أن استعمال الإنترنت يقتضي تربية عصرية تتضمن توظيف المعلومات مما لا يتوفر بالنسبة إلى أعضاء الجمعيتين معاً.

(٢٧) أسس الموقع منذ عام ٢٠٠٤، لكنه لم يكن يحيل سوى على صفحة الاستقبال لا غير، وإلى حد كتابة هذا السطور، ما يزال العديد من نوافذه غير محالة على مادة معينة، لكن أهم ما فيه هي غرفة الدردشة التي تعرف إقبالاً متزايداً.

الفصل العاشر

التنظيم وأنماط القيادة

لقد كان اكتشاف أنماط التنظيم داخل الحركات السلفية محل الدراسة من أصعب المهمات التي واجهتنا، وذلك لاعتبارات عديدة: منها قلة المظاهر التنظيمية ذاتها، التي تجد تبريرها في ما تحمله هذه الحركات من قيم تزدري هذا الموضوع. فقد جرت العادة في الخطاب السلفي على القول ببدعة العمل التنظيمي والهيكلي[1]، بحيث تعتبر هذه المقولة عند بعض الجماعات السلفية مبدأ اعتقادياً قيمياً خارجاً عن كل نقاش[2]. وحتى إذا تم تبنّي بعض مظاهر التنظيم، فلا تكون سوى مظاهر إجرائية هدفها إصلاح بعض مظاهر العمل اليومي دون المساس بشمولية الهياكل البسيطة الموجودة[3].

---

(١) يعتبر الشيخ زحل عن فكرة معارضة لفكرة بدعة العمل التنظيمي بدأت تتبناها بعض الحركات السلفية العاملة في المغرب، بحيث قال: «ننتظم ولا نتحزب، نجتمع ولا نتعصب. .». انظر حواره في: **التجديد**، ٢٠/ ١٠/ ٢٠٠٢.

(٢) يتجلى أبرز مظاهر رفض مبدأ التنظيم في ما سمّي بالسلفية الجهادية من خلال رفضها إطلاق أسماء مخصوصة قد توحي بأنها تنظيم قائم، بحيث تقدم نفسها كتيار عقدي أصولي يقتدي بشيوخ معيّنين، وليس كتنظيم على غرار التنظيمات الأخرى. وفي هذا الإطار، يرفض الميلودي زكرياء، الزعيم المفترض لجماعة الصراط المستقيم، أن يطلق على المجموعة التي ينتمي إليها لفظ «الجماعة»، نظراً إلى قناعة راسخة لديه مفادها أن هذا اللفظ لا يجوز إلا لجماعة المسلمين التي ينضوي تحت لوائها كل المسلمين الموحّدين، في كل البلاد الإسلامية، فلا وجود لجماعة أخرى غير «أهل السنّة والجماعة»، وبالتالي فوجود جماعة صغيرة داخل هذه الجماعة يعتبر أمراً مبتدعاً وغير شرعي. يقول: «ليست هناك جماعة بالمعنى الذي يفهمه بعض الناس، بل هناك تيار دعوي يعرفه الجميع، تيار يتميز بشموليته وسلامة منهجه لاستناده كلياً إلى الشرع وتأسيه بهدي الأنبياء والمرسلين، ونحن نجتهد بفضل الله وعونه لنكون جزءاً من هذا التيار ومن دعاته ويشرفنا ذلك». انظر: **الأحداث المغربية**، عدد خاص عن أحداث ١٦ أيار/ مايو ٢٠٠٣.

(٣) لكن، ونظراً إلى حساسية الموضوع، فكثيراً ما أدت هذه المطالب النابعة من داخل الحركات السلفية والمتعلقة بالتنظيم إلى حدوث انشقاقات داخلها، كما سيظهر في حالة التنظيمات محل هذه الدراسة.

ومما يزيد في صعوبة رصد مظاهر التنظيم إحجام العديد من مستجوبينا عن الخوض فيه، فعلاوة على افتقار قاموسهم إلى المفاهيم التنظيمية، راى مستجوبونا من السلفيين أن ما يجب علينا الاهتمام به هو جوهر الدعوة، الذي يتمثل في إحياء التعلق بالقرآن والسنّة في العبادات والمعاملات، ويستبطن هذه الدعوة محاولة لجرنا إلى اعتبار الحركة السلفية مجرد فعل جماعي (Ensemble-agir) قام من أجل الدفاع عن غاية سامية دون أن يقوم بصدد ذلك وضع تنظيمي محدد[٤]، مما ينافي ما تقول به سوسيولوجيا الحركات الدينية من أنه لا يمكن ملاحظة ما يسود من أبعاد تنظيمية وهيكلية داخل المجموعات الدينية، سوى على مستوى الفعل الديني وحده، وليس على مستوى الأيديولوجيا[٥].

وللتغلب على هذه الصعوبات، ولفهم الجو التنظيمي وتأثيره في تصرفات الزعماء والأتباع، سنستعرض المظاهر التنظيمية التي نجحنا في رصدها مع تأويلها لاستخراج ما تكشف عنه على المستويين القيادي والهيكلي[٦].

وقد آلت نتائج هذه الأبحاث التي اهتمت بمسألة التنظيم داخل الحركات الدينية ذات الطابع الطائفي، على قلتها، إلى وضع علاقة سببية بين التنظيم وعملية الاستقطاب، ومفادها أن تنظيم الطوائف الدينية هو في حدّ ذاته عامل محدد، لما للحركة من إمكانات التطور وانتداب الأتباع. فقد لا تسعف التعبئة المذهبية دائماً في قياس درجة انسجام التنظيم، ولكن حقل الانتداب نفسه هو الذي يكفل ذلك[٧]، ذلك أن الأساس غير الثابت للمنضوين في الحركة يخلق ضغوطاً تتعلق بإعداد البرامج واتخاذ القرارات على كل المستويات، ويجبر المسؤولين على التصرف ببراغماتية لملاءمة الخدمات والتسهيلات المتاحة[٨].

وفي دراسته حول الطوائف الدينية، اكتشف غلوك العلاقة الكامنة بين

---

(٤) يعتبر مكونا الأيديولوجيا والتنظيم العنصرين الأساسيين في تعريف الحركات الاجتماعية، انظر: Erik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, 2ème éd. (Paris: La Découverte, 2000), p. 10.

(٥) Gabriel Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse* (Paris: Presses Universitaires de France, 1955), p. 225.

(٦) يزيد من هذه الصعوبات عدم اهتمام أغلب التراث النظري المتوفر حول الحركات الدينية ذات الطابع الطائفي بمسألة التنظيم، وكيف يمكن الاستفادة منها.

(٧) Joachim Wach, *Sociologie de la religion*, trad. de l'anglais par Maurice Lefèvre, bibliothèque scientifique (Paris: Payot, 1955), p. 27.

(٨) جيمس أ. بكفورد، «تأويل الحركات الدينية،» في: **أبعاد الدين الاجتماعية**، تعريب صالح البكاري؛ إشراف عبد الوهاب بوحديبة (بيروت: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥)، ص ٥٥.

عملية الاستقطاب ومسألة التنظيم، ملاحظاً أنه إذا كانت الجماعات تريد انتداب أعضاء جدد، فعليها ضبط كيفية بلوغ الأفراد، لاستمالتهم والمحافظة عليهم.

تدفعنا هذه الدراسات إلى التركيز على علاقة القائد بالأتباع لتفسير مسألة التنظيم داخل الحركة السلفية، فداخل جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة[٩]، يتبيّن أن علاقة القائد بالأتباع هي علاقة عمودية تنساب فيها المعلومات والأوامر من الأعلى إلى الأسفل، وتتمركز فيها القرارات في يد القائد، وتنعدم فيها مشاركة الأتباع. فما يثير في هذه الحركة وجود قيادة مركزية (Un Commondement centralisé) تغيب فيها تراتبيات السلطة، اللهم إلا ما كان من «بنية وسيطة»[١٠] تتكون من بعض الأفراد المقرّبين الذين يمثلون القيادة العليا ويساعدونها على المراقبة والضبط. فمن المبادئ التنظيمية عند جمعية الدعوة أنه من لا يلتزم بدار القرآن، حضوراً ودراسة، لا يمكن أن يدرس فيها في المستقبل، ولا أن يتولى مهمة مماثلة[١١]. وبمعنى آخر، فإن ولوج المهمات، وما يخوّله ذلك من الاطلاع على جزء من الأسرار الشخصية للقائد، التي لا يعرفها الآخرون، مبنيان على خاصيتين: أهلية التحدث (وليس التفقه) في أمور الدين وفقاً لتصوّر القائد[١٢]، والانضباط الذي يفرض التكتم على ما يجري بين الصفوة تطبيقاً لُمثل دينية، كالأمانة.

يتعلق الأمر، إذن، بنوع من القيادة الأوتوقراطية التي من سماتها: فرض الرقابة المباشرة على التنظيم، واتخاذ جميع القرارات المهمة، والحرص على ضمان

---

(٩) في سياق الحديث عن التنظيم لا بأس من استعراض هذه المسألة عند جمعية دار القرآن الكريم التي تعتبر الحركة الأم بالنسبة إلى التنظيمين محل الدراسة، بحيث تعتمد على الفصل بين جانب التنظيم وجانب الدعوة، فكل ما يتعلق بالتنظيم يتكلف به الشيخ مصطفى المصنف، فهو الذي اتخذ القرارات في هذا الشأن استناداً إلى تقديرات شخصية، وقد نجح في استغلال ذلك لتحقيق مشاريع شخصية، يتمثل أهمها في المدرسة السلفية الحرة التي أسسها بنفسه، في حين يتكلف أبو عبيدة بتأطير جانب الدعوة. أما في جانب التسيير، فتنعدم هيكلة خاصة بالمهام والمسؤوليات، كما تعيش جمعية دار القرآن على مساهمات الأعضاء غير المنظمة وعلى الإحسان الفوضوي.

(١٠) يعتبر ضعف البنيات الوسيطة في الحركات الاجتماعية هو السبب في انطباع هذه الأخيرة بالطابع السلطوي، انظر: Olivier Fillieule et Cécile Pechu, *Lutter ensemble les théorie de l'action collectives* (Paris: L'Harmattan, 1993), p. 50.

(١١) ويتوفر معظم هؤلاء على الإجازة في الدراسات الإسلامية (يعتبر الشيخ عبد الكبير الوحيد من بين أتباع جمعية الدعوة الحاصل على دبلوم الدراسات العليا في الشعبة نفسها) ويتلقون نظير تدريسهم أجوراً تتفاوت بحسب عدد الحلقات التي يقومون بتأطيرها، والدروس التي يقومون بإلقائها، سواء في دور القرآن أو في المعهد العلمي.

(١٢) لذلك توجّه إليهم نخب تنظيم جمعية الحافظ انتقادات بالقصور العلمي والأخلاقي واصفين إياهم بالطحاليب من حيث الصلة بالعلم.

الولاء للقائد. فعلى رغم إقرار الأتباع بتعود القائد على الاستماع إلى مقترحاتهم وآرائهم، إلا أنه يحتفظ بكل القرارات لنفسه، ويرفض بقوة من لا يقبل الولاء الشخصي والانقياد لقوانين التنظيم[١٣]. فمن مقدرات قائد جمعية الدعوة جمعه بين أسلوب القيادة السلطوي، والمواقف التي تمارس فيه هذه القيادة، حيث يُظهر الكثير من التفهم الأولي وحسن الاستماع[١٤].

ومن جهة الأتباع، فقد لمسنا لديهم درجة عالية من الإحساس بالتبعية[١٥]، مصدرها ضبط الجمعية لطرق الانخراط، ووعي الأتباع التام بأن الاقتراب من القائد هو مصدر الارتقاء في التنظيم وانتزاع الاعتراف والمكانة داخله. فالقائد في تصوّرهم هو المسؤول الأول والأخير، ولديه مهارات عالية لا يتوفرون عليها، ولا يشعر هؤلاء إزاء ذلك بأي ازدراء أو عدم تقدير، لقيام العلاقة بين القائد والأتباع على الإنصاف والاحترام المتبادل.

وبفضل هذا الشعور، تمتلك قيادة التنظيم قدرة كبيرة على ضبط المجموعة وجعلها تسير على الإيقاع الذي تريده، ما دامت تمتلك إمكانية تزويد التنظيم بالموارد المالية والرمزية المتمثلة أساساً في العلاقات التي تساعدها على العمل في أشد الظروف. فتنوّع الموارد وتعدّدها وارتباطها بالقائد هو الذي يحسن مردودية التنظيم، على عكس العديد من الحركات الاجتماعية، حيث يمنع الكثير من الوفاء للقيادة من تحسين المردودية[١٦].

وعلى الرغم من جمود التنظيم على هذه العلاقة العمودية، فإن ذلك لا ينفي وجود حراك اجتماعي داخله، فبفضل هذه العلاقة يجتهد الأتباع في الاقتراب من القائد علّهم يحصلون من محاولاتهم تلك على مكانة أفضل داخل التنظيم. فكما سبق القول، وعلى الرغم من طابعها الوعظي، تعتبر التنظيمات السلفية وليدة

---

(١٣) لا يتعلق الأمر بقوانين مصاغة ويتضمنها نص أساسي، كما هو شأن الجمعيات الأخرى، وإنما بسلوكيات محددة يتعرّف عليها التابع بمجرد التحاقه بأحد دور القرآن التابعة للجمعية ويتعوّد عليها طيلة مكوثه فيها.

(١٤) أي أن هذا النمط من القيادة يجمع بين الأسلوب الديمقراطي والإثنوقراطي، انظر: Bryan Wilson, «Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative,» *Archives des sciences sociales des religions*, no. 16 (juillet-decembre 1963), p. 56.

(١٥) يتعلق الأمر عند جميع التنظيمات السلفية بأتباع وليس بمنخرطين، فهم لا يؤدون واجباً للانخراط، بل يستفيدون من خدمات الجمعية التي تتبناهم وترعاهم علمياً واجتماعياً.

(١٦) Jean Pierre Hogue [et al.], *Groupe, pouvoir, et communication* (Québec: Press de l'université de Québec, 1989), p. 36.

الحرمان الاقتصادي. لذلك، فإن الانتماء إلى التنظيم ونسج علاقة مع قائده قد يوفر للتابع بعض المصادر المادية التي يستعين بها على التغلب على حالة الحرمان أو القضاء عليها نهائياً.

وبذلك، يتفادى تنظيم جمعية الدعوة ما يؤدي عادة إلى اندحار العديد من الحركات الاجتماعية، وهو التعارض بين متطلبات الأفراد العاملين في التنظيم وحاجياتهم (تحسين الوضعية الاجتماعية)، وحاجيات ومتطلبات التنظيم الرسمي (تكثير الأتباع وكسب القدرة على التأثير)، حيث تؤدي الخدمات التي توفرها جمعية الدعوة لأتباعها إلى تلافي الشعور بالإحباط والفشل[١٧].

وعلى مستوى تراتبية السلطة، لاحظنا عدم توفر تنظيم جمعية الدعوة على هرمية للسلطة، فكل السلط تبتدئ وتنتهي عند شخص الرئيس، ولا يثير ذلك أي ازدراء لدى الأتباع الذين يتلقون، على هامش برامجها الوعظية للتنظيم، تدريباً على طاعة القيادة ووحدانية الرأي، وهو ما يزيد في قوة هذا التنظيم، بحيث تقلّ حظوظ تغيّر واقع التنظيم وشكل القيادة، اللهم إلا في حالة وفاة القائد.

ويزيد الإمكانيات الذاتية للقائد من توليد القدر اللازم لتقبل أسلوب القيادة المطلقة، فبفعل تكريس نفسه لصالح التنظيم والحرص على مدّه بالموارد المادية والرمزية، يتولد لدى الأتباع الشعور بأن للقائد وحده الفضل في قيام التنظيم ونجاح الدعوة بكل ما يرافق ذلك من قبول بالشخصانية والفردية واللامؤسسية[١٨]. فما يفسر استمرار تنظيم جمعية الدعوة على هذا الشكل من التنظيم وانعدام الحاجة لديها إلى إعادة تنظيم البنية، هو طبيعة تكوينها (كونها وسيطاً لتحقيق الأهداف الخاصة بالأتباع) وفعالية وسائلها للمراقبة[١٩].

---

(١٧) حليمة الغراري، القيادة، نظرياتها وتطبيقاتها: نموذج التدريس (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٦)، ص ١٣١.

(١٨) بحسب ملاحظاتنا، يعاني الكثير من التنظيمات الجمعوية تحكّم شخصية واحدة بزمام الأمور وبسلطة القرار بدعوى ما لتلك الشخصية من فضل في تأسيس الجمعية أو علاقاتها الواسعة التي تستثمرها لصالح الجمعية، مما يحوّل مكاتبها المسيّرة إلى مجرد هياكل لإضفاء الشرعية على قرارات الزعيم والتعبير عن توجهاته واتباع نظرته إلى الأمور، وعندما يكون القائد مرتبطاً بالسلطة المحلية فإنه يكون وسيلة في يد هذه السلطة توظفه لمهام الضبط والتحكم في الجمعية وغيرها من الجمعيات المرتبطة بها والموجودة في دائرتها الترابية، وفي المقابل يحصل هذا القائد على امتيازات مباشرة وغير مباشرة.

(١٩) يحدّد المغراوي علاقة الجمعية بأتباعها بكيفية محددة تبعد عن هذه الأخيرة كل شبهة، بحيث يقول: «نحن مسؤولون عن الأفراد إذا دخلوا دار القرآن، أما إذا خرجوا فلسنا مسؤولين عنهم، فليس لدينا ملف سيرة لكل شخص حتى نحدد التزامه بخط الجمعية، أما الدروس العامة فهي مفتوحة للجميع».

كما يؤدي المناخ الطائفي الذي يسود داخل تنظيم جمعية الدعوة إلى خدمة نمط القيادة السائدة فيه، فعدم التفريق بين الدين كمعتقد وغاية، والتنظيم كجسد ووسيلة، يؤدي إلى استعمال الدين كوسيلة بغية الحفاظ على التنظيم كغاية، فيصير انتقاد التنظيم وكأنه خروج على الدين.

لكن، وعلى عكس بعض الطوائف، لم يكن في مصلحة تنظيم جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة السير بهذا النوع من القيادة إلى حدوده القصوى المتمثلة في تكوين مجتمع شمولي (Une Société totale)، لأن ذلك كان سيثير حفيظة السلطة تجاه التنظيم، فضلاً على كون أهدافها موجّهة أساساً نحو العالم الخارجي بحيث تروم هدايته واجتذاب عناصره، وجسراً يسعف في إمداد التنظيم بالطاقات النضالية الضرورية. وفي الواقع، فإن الممارسة الجمعية (Pratique communautaire) السائدة داخل تنظيم جمعية الدعوة يرجح اتجاهها نحو العزلة بحيث تمثل نزوعاً عملياً للحفاظ على الحياة الخاصة للتنظيم مع إبقاء مستوى من الاتصالات مع الخارج(٢٠).

والخلاصة أن نمط القيادة الذي يحكم تنظيم جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة هو من النوع السلطوي التقليدي، حيث تتحكم سلطة القائد في التنظيم بشكل فعال، فقدرة شخصية القائد على قراءة الأوضاع وتقدير الظرفية يمكنه من ضبط الأمور والتكيف في حالة الأزمات، ولعل هذا هو ما مكّن التنظيم من البقاء صامداً في وجه الضربات العنيفة بعد عمليات ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣(٢١).

أما في ما يخصّ الهيكلة، فلا يتضمن القانون الأساسي الذي لا يتعدّى الصفحة الواحدة أية إشارة بهذا الخصوص(٢٢)، مما يعتبر علامة على افتقار التنظيم إلى العمل المؤسساتي وضعف قدرته التنظيمية المبدعة على الرغم من قوته الاستقطابية. يظهر ذلك من انعدام مهام مهيكلة(٢٣)، كما يظهر من سيطرة للامؤسسية، بحيث تغيب الطرق والإجراءات المنظّمة للعمل التي تسعف في حلّ المشاكل الناجمة عن تعامل التنظيم مع محيطه أو في إدارة المشاكل في داخله. لهذا يتجه العمل إلى تدعيم العلاقات البين شخصية، سواء في التعامل مع

---

(٢٠) Wilson, «Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative,» p. 56.

(٢١) Marc Segeman, *Le Vrai visage des terroristes: Psychologie et Sociologie des acteurs du djihad* (Paris: Denoet Impacts, 2005).

(٢٢) للاطلاع على هذا القانون انظر الملاحق ضمن هذا الكتاب.

(٢٣) المهمة المهيكلة هي التي لها تعليمات بشأنها ينبغي أن تعمل للوصول إليها.

الخارج أو مع الداخل مع التركيز على قوة التعبئة المذهبية في التعامل مع الداخل. وبذلك نخلص إلى أنه بقدر ما اكتسب التنظيم السلفي لجمعية الدعوة أيديولوجية سامية مدعومة بالقدرة على تعبئة الموارد المادية، ساعد ذلك على إضفاء الشرعية على تركيز السلطة وصرامة الرقابة داخل التنظيم، وعلى ديمومة النخبة المضطلعة بالسياسة واتخاذ القرارات. والنتيجة، قدرة فائقة على ضبط التنظيم مع بقاء إمكانيات الانتداب عريضة، وتمتع هياكل التنظيم بصفة الاستقرار والديمومة.

وقد استطعنا من خلال محاولات عديدة تحديد بعض ملامح الهيكلة عند جمعية الدعوة، بحيث تحدّث الشخص المشرف على العلاقات العامة عن بنية تصورية تتكون كالتالي[٢٤]:

- الرئيس.
- السكرتير العام.
- لجنة المشرفين على دور القرآن.
- لجنة العلاقات العامة.
- لجنة المكتبة العلمية.
- لجنة المسابقات.
- مركز البحث العلمي.
- لجنة متابعة البرامج.
- لجنة الاعلاميات[٢٥].

ولكن، وكما أكدنا ذلك من قبل، لا تعبّر هذه اللجان عن وجود تأطير إداري أو عن بنيات هرمية وبيروقراطية، فليس لهذه اللجان سوى وجود رمزي،

---

(٢٤) نتحدث هنا عن مجرد تصوّر، يظهر ذلك من الصيغة التي تحدث عنها الشخص المستجوب عن الهيكلة بحيث افتتح حديثه بالقول: «إذا شئتنا الحديث بلغة الهينات واللجان كما تريد، فيمكن القول إن الجمعية تتكون من. . . .». ويقول متحدثاً عن مهمته المتمثلة في العلاقات العامة: «مهمتي مهمة كل الإخوان، إنها إفهام الناس ماذا تعني دور القرآن بهدف ربطهم بها، وذلك عن طريق الاتصالات الفردية، وليس بشكل تنظيمي».

(٢٥) يلاحظ غياب لجنة مكلفة بمالية الجمعية في دلالة على احتكار الرئيس لهذه المهمة.

ما دامت استشارة الرئيس في كل كبيرة وصغيرة لا بد منها، مما يبيّن إلى أي حدّ تغيب الثقافة الإدارية التي تعتمد على عناصر الاستقلال، وإثبات الكفاءة، وتراكم الخبرة، والقدرة على التفكير والتصوّر واقتراح الحلول أو المساهمة فيها[٢٦].

ويزيد عدم وجود تحديد للمسؤوليات وغموض المهام التي يتكلف بها الأتباع من اعتماد هؤلاء على المغراوي كقائد توجيهي يقوم بكل المتابعات (التتبع والمراقبة والمحاسبة)، ما يجعل من تنظيمه الدعوي جمعية من المتبعين (Assemblée de suiveurs)[٢٧].

وتسود لدى تنظيم جمعية الحافظ بن عبد البر للتعريف بالتراث الإسلامي صورة مخالفة تماماً لما تم استعراضه بصدد تنظيم جمعية الدعوة، ذلك أن تدرّج أعضائها داخل جمعية الدعوة جعلهم وهم يؤسسون جمعيتهم الجديدة على خلفية نقد ذاتي لكل المبادئ التي كانت تحكم مسألة التنظيم والقيادة في جمعية الدعوة[٢٨]. فقبل انفصالهم عنها، حاولت هذه النخب إصلاح جوانب عديدة تهم بعض جوانب التنظيم في جمعية الدعوة، وقد تمثلت عبر مطالب:

ـ ذات طبيعة إدارية (تجديد المكتب ـ شفافية التسيير المالي)[٢٩].

ـ تهم مضمون عمل الجمعية على المستوى التلقيني والإداري (تنظيم الدروس ـ فتح المجال للطاقات الشابة المتعلمة ـ الاهتمام بالقطاع النسائي ـ توزيع المسؤوليات ـ تأسيس لجان متخصصة ـ القيام بالتقييم الدوري ـ إعطاء الشهادات ـ الاستعانة بأساتذة متخصصين ولو كانوا غير سلفيين).

تكشف هذه المطالب عن قيام حاجة جديدة داخل جمعية الدعوة (نيل

---

(٢٦) يزيد من ذلك أن انغلاق الجمعية على ذاتها يحول دون مشاركة مؤطريها في الدورات التدريبية التي تقيمها الدولة أو بعض الجهات لتكوين ودعم خبرة الفاعلين الجمعويين في ما يتصل بالتسيير المالي والمحاسباتي والإداري.

(٢٧) على عكس المهام المحددة التي تزيد من المشاركة الجماعية وتكون في أساس قيام القيادة التشاركية. انظر: الغزاري، القيادة، نظرياتها وتطبيقاتها: نموذج التدريس، ص ١٢٤.

(٢٨) ركّزت النخب الجديدة على ضرورة تطوير منهجية التعليم في جمعية الدعوة، الأمر الذي كان يرفضه المغراوي على الدوام على خلفية خروجه عن منهج الدعوة التي يجب أن تشمل الكل، وهو الذي اعتبرته تلك النخب جموداً تنظيمياً لا مبرر له سوى التحكّم في التنظيم وقطع الطريق على النخب المجتهدة في الجمعية.

(٢٩) تزعّم هذه الحركة المطلبية عبد اللطيف السردي، وهو اليوم عضو في جمعية الحافظ.

التقدير عن الكفاءة والثقة في النفس وتحقيق الذات) كانت تتطلب جواً من الحرية في الكلام والفعل والتعبير عن الذات والبحث عن المعلومات بعيداً عن رقابة القائد، مما لم يكن لتنظيم جمعية الدعوة بقطبيته قادراً على إشباعها، إذ حصلت نخبة من التنظيم على شهادات جامعية عليا (الدكتوراه)، فلم يعد وضعها داخل التنظيم يتناسب مع الرصيد العلمي الذي كوّنته بفضل مجهودها الشخصي[٣٠]. وبذلك أدى عدم قدرة التنظيم على إشباع توفير الحاجيات الجديدة لدى النخب الجديدة إلى عدم رضا هذه الأخيرة على التنظيم وعلى واقع العمل الدعوي السلفي بشكل عام[٣١].

وعلى الرغم من عدم استهداف هذه النخبة لنمط السلطة السائد، فإن مطالبها كانت تروم في العمق توزيع السلطة وعدم بقائها في يد واحدة، وذلك من خلال ما هدفت إليه من تأسيس لجان متخصصة وتجديد للمكتب. لذلك، فقد رفض المغراوي، زعيم جمعية الدعوة، هذه المطالب، جملة وتفصيلاً، مواجهاً أصحابها بالقول: «إن التسيير يجب أن يبقى شخصياً، ومن لم يعجبه الأمر، فليؤسس جمعية أخرى»[٣٢].

وبذلك كرّر المغراوي الموقف نفسه الذي واجهته به نخب جمعية دار القرآن التي انسحب منها في أواسط السبعينيات[٣٣]، إثر فشله في تمرير ما كان يدعو

---

(٣٠) قال محمد ويلالي، رئيس جمعية الحافظ «في عقد الثمانينيات نشأ جيل يحاول التأصيل لهذا المنهج، ومعظمهم تخرج من الجامعة الإسلامية، ومنها حملوا المنهج، وبالتالي فلا يمكن لأحد أن يزايد عليهم في ذلك.. ولما أرادوا أن يفرغوا ما في جعبتهم من طاقات، وما عندهم من علم وحماس، قاموا بمحاولات عدة وجدت معارضة قوية ووجدوا سدودا تمنع ذلك، فكان لا بد من البحث عن منفذ آخر يمكن الإخوة من الحركة بكل حرية وبغير قطبية ولا محورية ولا وصاية من أحد، على أن يكون مذهبهم ودعوتهم مبنيين على التناصح والشورى، وبدون احتكار للدعوة، على أن تتم دعوة كل من له غيرة على دين الله وعلى منهج السلف للمساهمة في هذا العمل».

(٣١) يقول الحسين آيت سعيد تعبيراً منه عن عدم رضاه على أمر التسيير داخل جمعية الدعوة: «ما أفسد الدعوة إلا دخول العوام فيها وارتداؤهم شعار أهلها، فأصبحوا يستفتون ويفتون، ففسدوا وأفسدوا . . وكانوا بذلك عالة على الدعوة»، انظر: الحسين آيت سعيد، **أحداث ١١ سبتمبر في أمريكا: أسبابها ونتائجها** (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ٢٠٠٢)، ص ١٣٨.

(٣٢) حذر المغراوي المطالبين بالاصلاح من أن التوجهات الجديدة ستثير حفيظة السلطة، كما ذكر بأن الجمعية ليست مؤسسة معترفاً بها حتى تحقق تلك المطالب، علاوة على أن عدم قدرتها على الرعاية المادية لكل أتباعها لا يمكّنها من تحقيق متطلبات الإصلاح المنادى به.

(٣٣) أصدرت جمعية دار القرآن الكريم بياناً تعلن فيه انسحاب المغراوي منها وعدم انتمائه إليها. انظر نص البيان ضمن ملاحق هذا الكتاب.

إليه من تطوير برامج التعليم[٣٤] وتوزيع مهام التسيير[٣٥]، إذ كان المغراوي يطالب بتكليفه بمهمة التسيير، باعتبار أن ما يمتلكه هو قدرته على تطوير الجمعية بما يمتلكه من علاقات وإمكانيات[٣٦]. وقد رفضت طلباته عندما توجّه أبو عبيدة، رئيس الجمعية، إلى المغراوي بالقول: «إذا لم تكن لديك رغبة في العمل على منهجنا، فعليك أن تستقيل، وأن لا تتحدث باسم جمعيتنا». فبالكلمات نفسها، إذن، واجه المغراوي المطالب التي وجّهها إليه أتباعه في بداية التسعينات، فقد توجه إليهم بالقول: «إن التسيير يجب أن يبقى شخصياً، ومن لم يعجبه الأمر فليؤسس جمعية أخرى».

لقد كان أول ردّ فعل للنخب الجديدة (جمعية الحافظ) استنكار مركزية السلطة التي جعلت من القائد شخصية محورية في التنظيم[٣٧]، وانطلاقاً من ذلك، صاغت النخب الجديدة مبدأ تنظيمياً جديداً وهو اللامحورية. يقول أحد أعضاء الجمعية: «ليس عندنا شخص يتميز عن الآخرين يمكن أن يكون محوراً يأتمر به الآخرون». ويقول عضو آخر مخاطباً رئيس الجمعية الحافظ: «... وليس معنى ذلك أن الرئيس هو الذي يملك حق الأمر والنهي من دون مراقب ولا مجادلة، وهو أمامي الآن وأنا أخاطبه، وأعتبر أن أوامره من أوامر الآخرين، وإن كان مخطئاً لقلت له إرجع عن خطئك، وهو أيضاً لا يقدم على أمر إلا باستشارتنا».

قام التنظيم الجديد، إذن، على رفض الأشكال القديمة من القيادة، شكلاً وروحاً. يقول أبو مالك[٣٨]: «لما دخلنا إلى المغرب قطعنا على أنفسنا أن ندعو إلى

---

(٣٤) في الجانب التعليمي كان المغراوي يدعو إلى عدم الاقتصار على تحفيظ القرآن، وإلى فتح المجال لتعليم الحديث وحفظه وتلقين بعض مواد العلم الشرعي، وتوسيع نشاط الدعوة.

(٣٥) في مواجهة المطالب التسييرية أصرّ رئيس جمعية دار القرآن على ضرورة أن تحظى كل خطوة يقوم بها أعضاء الجمعية بتزكيته الشخصية.

(٣٦) المقصود قدرته على جمع التبرعات لصالح جمعية دار القرآن، وهو ما رفض على خلفية «أن الجمعية لم تكن قدحاً يجمع به المال».

(٣٧) قبل تكوين جمعية الحافظ بن عبد البرّ قلّ مستوى أداء أعضائها وهم داخل تنظيم جمعية الدعوة، وكذا درجة ولائهم للتنظيم، لشعورهم بالتهميش في اتخاذ القرارات وانحصار مهامهم في التنفيذ وإحساسهم بقوة الرقابة.

(٣٨) يعتبر أبو مالك من رموز جمعية الحافظ السابقين ومن أنصارها الحاليين، تابع تعليمه بثانوية ابن يوسف ليلتحق بكلية الحديث التابعة للجامعة الإسلامية عام ١٩٨٠، فحصل على الإجازة فيها، ثم على دبلوم الدراسات العليا في موضع مرويات موسى ابن عقبة، ويعمل حالياً أستاذاً للتعليم العالي في كلية الآداب التابعة لجامعة ابن زهر في أگادير، وهو عضو سابق في المجلس العلمي للمدينة وخطيب مسجد أسايس في أيت ملول.

الكتاب والسنّة، وأن لا نربط أنفسنا لا بزيد ولا بعمر، ولو كنا نعرف ذلك لعرفنا كيف نفعل». وبذلك أثارت النخب الجديدة قضية المساواة داخل التنظيم، بحيث ترافق ما هدفت إليه الجمعية من تحديث للدعوة وتجديد أساليب عملها ومواقفها ومبدأ النقد الذاتي، مع تغيير في شكل التنظيم بتوجيهه نحو درجة متقدمة من المرونة[٣٩]. فالجمعية كانت «ترفض أن يتولى شخص الرقابة عليها، فعندها الرقيب الذاتي الذي يمنعها من الخروج عن المنهج السلفي السوي»، والمثير في هذا التغيير، أنه تم دون المسّ بنسق الاعتقادات والممارسات الدينية التي تركت على حالها[٤٠].

لقد استبدل نمط القيادة القديم بآخر جديد، وهو نوع من القيادة الاندماجية التي تقوم على نظام الاعتماد المتبادل، تكون القيادة فيه تعاونية ويعمل فيها القائد كخادم للجماعة[٤١]. فالكل يشارك كأقران في صنع القرارات، كما يتحمل الكل المسؤولية الناجمة عن تلك القرارات[٤٢]، مما يجعل علاقات السلطة داخل جمعية الحافظ بن عبد البر بسيطة لا تترك مجالاً لتحكّم جهة محددة، ويجعل قراراتها مطبوعة بالتوفيقية التي تأخذ بعين ليس فقط نمط توزيع السلطة القرارية داخل التنظيم، ولكن أيضاً متطلبات الوضع الاجتماعي العام، وهذا يعتبر مؤشراً إلى قابلية التنظيم للتحول في اتجاه اندماجه داخل محيطه العام[٤٣].

(٣٩) قبل أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣، وفي حفل عقدته بمناسبة اختتام موسمها الدراسي، صرح رئيس جمعية الحافظ بن عبد البرّ أن وثائق الجمعية ودفاترها مفتوحة لكل من يريد التأكد من سلامة خطها الدعوي، لكنه تم التراجع عن هذا الوعد بحيث منعتنا إدارة الجمعية من الولوج إلى تلك الوثائق بما فيها قانونها الداخلي. كما تم منعنا من الولوج إلى المكتبة السمعية والبصرية التي تم سحب العديد من الأشرطة منها وإعادة ترتيبها بسبب «المنزلقات» التي كانت تحتويها بعض المحاضرات، والتي تمكّن من التعرّض للشخوص والمؤسسات، مما اعتبر بمثابة زيغ عن منهج الجمعية، وكان يمكن أن يعرّضها للمتابعة القضائية.

(٤٠) كذلك لم يرجع المغراوي انشقاق المجموعة التي كوّنت جمعية الحافظ بن عبد البرّ إلى أي اختلاف عقدي، يقول: «انشقاق مجموعة الحسين آيت سعيد لم يكن نتيجة خلاف فكري أو استراتيجي، بقدر ما يعبّر عن هوى وطيش شباب، وطموح خطير لم يتمكنوا من التعبير عنه من خلال المسالك الشرعية والتنظيمية، وإنما اتخذ شكل محاولة اختراق استهدف التمكن من التنظيم».

(٤١) أي أن قائد التنظيم تحوّل إلى موفق (Compromiseur)، أي يميل إلى الحلول الوسطية وتقريب وجهات النظر.

(٤٢) لكن، وكما هو شأن تنظيم جمعية الدعوة، لا توجد لدى جمعية الحافظ بن عبد البر أية وثيقة تؤصل إلى هذا النوع من القيادة، بل هناك مجرد اتفاق بين الأعضاء.

(٤٣) ومن علامات ذلك تقدم الجمعية بطلب التحول إلى مدرسة دينية عتيقة رسمية تابعة لوزارة الأوقاف.

وقد تبيّن من بعض الشهادات التي جمعناها عن شكل القيادة داخل تنظيم جمعية الحافظ بن عبد البر وجود مستويات عالية من الثقة بين الأعضاء، بحيث يسيطر على التنظيم نظام جديد يقوم على مبادئ: الأقدمية، والتخصّص، والمؤهلات الشخصية، وهي المبادئ التي لم يكن بإمكان المجموعة الجديدة إعمالها داخل تنظيم جمعية الدعوة[44]، لكن أصبحت هي الحاسمة في تحديد شخص القائد الذي لا يعتبر منصبه لدى التنظيم سوى منصب رمزي ما دامت الجمعية تسير بشكل جماعي، «فحماية الدعوة لا تكون بالأشخاص، وإنما بالمبادئ التي شرّعها الإسلام، فالمبادئ هي التي تحمي الأشخاص، وليس العكس»[45].

ولا يعني جماعية قرارات الجمعية وجود سلاسة في اتخاذ القرار، لأن هذا الأخير لا يتخذ إلا بعد مناقشات، قالت مصادرنا إنها تكون حادة في بعض الأحيان، مما يؤكد ما قاله رئيس الجمعية الحالي: «إذا لم يناطح بعضنا البعض، وإذا لم يواجه بعضنا البعض، لن نفلح في صغيرة ولا كبيرة..».

وعلى العكس من ذلك، وكما هو الشأن بالنسبة إلى جمعية الدعوة، فإن الهياكل التي تتكون منها جمعية الحافظ بن عبد البر ليست بالنسبة إلى أعضائها سوى إجراءات تطلب القانون وجودها. يقول محمد ويلالي، رئيس الجمعية: «ما يسمى بمكتب الجمعية مجرد إجراء قانوني لا بد فيه من رئيس وكاتب ومقرر..فلا بد من تسطير أسماء ودفعها إلى السلطة بغية إنشاء جمعية»[46]. ومن ثم تتضح اللامؤسسية التي تسود داخل تنظيم جمعية الحافظ بن عبد البر، كما هو الشأن بالنسبة إلى تنظيم جمعية الدعوة، فعلى الرغم من أن قانونها الداخلي يضع هرمية للسلطة، إلا أن تلك الهرمية تنتفي من حيث الواقع، فليس هناك تخصص في

---

(٤٤) يقول الحسين آيت سعيد، أحد أهم عناصر المجموعة المنشقة «طالبنا ونحن في جمعية الدعوة أن يعاد تكوين المكتب بفصل العوام منه، وأن يتكون من ذوي العلم من الأتباع، أي أن الوظائف الإدارية داخل الجمعية يجب أن تعطى لذوي الكفاءة العلمية، لا أن تسند لأشخاص عوام». ومعلوم أن مكاتب أغلب الجمعيات التي تتبع لجمعية الدعوة تتكون من أشخاص حرفيين أو الذين تلقوا تعليماً محدوداً، ومثال ذلك: مكتب جمعية الإمام البخاري في تراست (تأسست في٢١ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٦)، ويتكون من: تاجر، ونجارين، وطالب، وحلاق، وعامل؛ ومكتب جمعية دار القرآن الكريم في إنزكان (تأسست في ١٢ تموز/ يوليو ١٩٩٧) يتكون من ثلاثة أساتذة في التعليم الإعدادي: نجارين، ومعلم، ومستخدم، وعدل، وطالب.

(٤٥) خميس بن عاشور، «جهود الأسلمة وعوائق التقليدية،» البيان، السنة ١٠، العدد ٩٨ (شباط/ فبراير ـ آذار/ مارس ١٩٩٧)، ص ٩٨.

(٤٦) استند ويلالي إلى هذا التبرير ليرفض منحنى نسخة من القانون الأساسي لجمعية الحافظ بن عبد البر.

المهام أو توزيع للمسؤوليات، وذلك على الرغم من توفر الجمعية على كفاءات تنظيمية مهمة[٤٧].

لكن الأمر لا يصدق إذا ما تحدثنا عن المعهد التابع لتنظيم جمعية الحافظ بن عبد البر، حيث يشهد طلبته على دقة التنظيم وجودة التسيير داخله، والعناية الفائقة التي يخصّه بها المسيّرون له، وينطلق الطلاب في إصدار لهذا الانطباع من مقارنة المعهد بالمدارس العتيقة التي أتوا منها، والتي تعدّ في نظرهم غارقة في التسيير التقليدي وفي العشوائية التنظيمية.

إن من الطبيعي أن تكون ارتسامات الطلاب على هذا المعهد بهذه الإيجابية، وهو المؤسسة التي توفر لهم استدراك ما فات واكتشاف ذاتهم، مع كل ما يرافق ذلك من أنواع التدريب المذهبي والممارسة الأيديولوجية بغرض تأهيلهم لممارسة النضال الديني والدعوي المتمثل في مواجهة البدع الدينية ومحاربتها.

ويعضد انطباعات الطلبة التنظيم الدقيق الذي ينسحب على ما يتعلق بالمواد المدرسة، وما يتصل بالحصص التدريسية. فمن جهة، لا تتحدد المواد والمقرّرات الدراسية إلا بعد إجماع المسؤولين وتعرضهم لها بالنقاش، ومن جهة ثانية، تحرص إدارة المعهد على إلزام المدرّسين باحترام الجدول الزمني، كما تشدد على ضرورة إعلامهم بها في حالة تغيبهم لتقوم بتعويض الحصص المعنية.

وبالإضافة إلى المعهد، يعتبر تأسيس قطاع نسائي من أبرز الخطوات التنظيمية التي قامت بها جمعية الحافظ بن عبد البر، وقد نجح هذا القطاع فعلاً في استقطاب أعداد لا باس بها من النساء، فعلى عكس جمعية الدعوة لا يتطلب مسيّرو المعهد ارتداء النقاب كشرط للاستفادة من أنشطة هذا القطاع، بل تكفي الألبسة التقليدية[٤٨]، كما أنه يقوم، علاوة على تحفيظ القرآن، بمحو

---

(٤٧) تتمثل هذه الكفاءات في نخبة تكنوقراطية حاصلة على شهادات دكتوراه في العلوم التجريبية من الجامعات في فرنسا (فؤاد الدباغ، عبد الخالق القرشي، مولاي الطيب اللومي)، وإليها يرجع تدبير الشؤون التنظيمية داخل الجمعية، في حين يشرف ذوو التخصّصات الشرعية على شؤون المعهد العلمي والتدريس، وهم كما يلي: فؤاد الدباغ، أستاذ العقيدة ـ التباعي، مدرّس السيرة ـ الولالي، مدرّس الخطابة ـ جمال اسطيري، مدرس التفسير ـ آيت سعيد، مدرس المصطلح ـ محمد اسطيري.

(٤٨) يقول الحسين آيت سعيد: «إن إقدام جمعية الدعوة على تأسيس المعهد والقطاع النسائي التابعين لها مجرد تقليد لجمعية الحافظ بن عبد البر»، ويقول: «لم تستطع جمعية الدعوة طوال ٢٥ سنة من العمل الدعوي تحقيق أي تراكم في العمل الدعوي والتعليم الشرعي، بخلاف الأمر في جمعية الحافظ لأن هناك تصوراً واهتماماً واستمرارية في العمل وفق ضوابط وأهداف محددة».

الأمية وتلقين ما سهل من المتون الدينية في مجال العبادات الأساسية.

وبحسب شهادات لأعضاء قدماء في تنظيم الجمعية، فقد توصلنا إلى أن رفض الجمعية تزويدنا بالوثائق الداخلية الخاصة بالهيكلة ليس ناجماً عن شكها في صفتنا البحثية فحسب، بل إن الأمر مردّه إلى قلة اعتماد الجمعية على هذه الهياكل، وتفضيلها العمل الجماعي الحر والتلقائي[٤٩] في غير مجال المعهد والقطاع النسائي، وعلى رغم ذلك فقد نجحنا بإصرارنا على انتزاع هيكلة الجمعية، وهي كالتالي[٥٠]:

اللجنة الثقافية (رشيد مادون)[٥١].

اللجنة العلمية (محمد اسطيري) .

اللجنة النسائية (محمد السردي) .

اللجنة الإعلامية (لا وجود لحواسيب في الجمعية) .

وعلى عكس جمعية الدعوة، وفي علامة على وجود التناوب في ممارسة مهام التسيير في الجمعية، تناوب مكتبان على تسيير الجمعية، وذلك في العشر سنوات التي تلت تأسيسها (١٩٩٣ ـ ٢٠٠٣) وتولّى شخصان مهمة الرئاسة[٥٢].

وعلى الرغم من تواضع العمل المؤسسي، فقد أعربت مصادرنا عن وجود «.. رغبة كبيرة في الاستفادة من علم التخطيط والتنظيم والبرمجة والتوجيه والمراقبة»، وعن «الإرادة في الاستفادة من تجارب التنظيمات الدعوية الأخرى،

---

(٤٩) على هذا الأساس ترفض نخب الحافظ بن عبد البر الدعوة إلى توحيد العمل الدعوي، فليست هذه الدعوة بالنسبة إليها سوى عودة إلى المحورية. يقول جمال اسطيري، أحد أفراد هذه النخبة: «مما ابتليت به الدعوة السلفية تطاول بعض الناس وتلبسوا بها وحصروها في أنفسهم، فابتدعوا لأنفسهم ما يسمونه بتوحيد المرجعية.. فهؤلاء الناس ادعوا السلفية وارتبطوا بجهات معينة». انظر جمال اسطيري في حوار مع جريدة **التجديد**، ٩/ ١٢/ ٢٠٠٠.

(٥٠) طلب هذا العضو عدم ذكره اسمه كمصدر لهذه المعلومة تحت ذريعة احتمال أن تتسبب له في مؤاخذات من طرف أعضاء الجمعية.

(٥١) من الأعمال الثقافية القليلة التي نظمتها الجمعية ندوة حول الشيخ الألباني، وأخرى حول الحافظ بن عبد البر.

(٥٢) تكوّن المكتب الأول من: جمال اسطيري رئيساً، آيت سعيد، رشيد مادون، محمد فتح الله، الولالي، مخلص، اللومي. أما المكتب الثاني، فشهد انسحاب مادون ومخلص وجمال أسطيري، ليتولى محمد ويلالي الرئاسة.

بكل ما يقتضيه ذلك من نقد وتقويم الذات من حين لآخر، مع استحضار الإداري المسلم في قلبه وكيانه في إدارته مدفوع بذاتية ربانية ونبوية المنهج»، مما يظهر التطور الذي بلغته اقتناعات الجمعية قياساً على المقولات التقليدية في الخطاب السلفي (بدعة العمل التنظيمي).

وكما يدل نمط تنظيم جمعية الحافظ بن عبد البر على تطوره وتجاوزه للطابع الطائفي، فإنه يحمل في طياته احتمالات الانشقاق أو تغيير الاقتناعات على أقل تقدير، ذلك أنها أصبحت تفتقر إلى اللحمة الداخلية، وإلى شعور الأتباع بالوحدة والتضامن وغيرها مما يوفره التنظيم الطائفي. فنظراً إلى انفتاحها وقابليتها للتطور التنظيمي[٥٣]، فلا شيء يمنع أتباعها من التأثر بالتحوّلات الداخلية والخارجية، مما يحتمل معه بروز أجيال جديدة غير عابئة بتوجّهات الجمعية وبخطها الدعوي بالضرورة.

كما أن الاختلاف الموجود بين الأعضاء حول بعض المسائل العقائدية المتعلقة أساساً بالسمت الذي يجب أن يظهر به التابع السلفي (اللباس ـ اللحية ـ المصافحة. . . إلخ)، وكذا ببعض المسائل الإدارية، من شأنه أن يمسّ بتماسك تنظيم جمعية الحافظ بن عبد البر، فكما أن الإجماع على عقيدة محددة يحدث انسجاماً كبيراً بين أعضاء المجموعة الدينية، فإن أي اختلاف في تفسير أحد عناصرها يحدث تنافراً بين أتباعها، بحيث يكمن اتهام الأطراف لبعضها البعض بالزيغ عن العقيدة على الرغم من الطبيعة التنظيمية البحتة لذلك الخلاف[٥٤].

ولعل ما يغذّي هذا الفرضية ما تتعرض له جمعية الحافظ بن عبد البر من انتقادات كثيرة من أتباع جمعية الدعوة، فعلى الرغم من التعاون الذي جمع الطرفين في بداية تكوّن جمعية الحافظ بن عبد البر[٥٥]، فسرعان ما بدأت العلاقات بينهما تسير نحو التقاطب الذي كان مصدره ما ظهر لأتباع جمعية الدعوة من «زيغ

---

(٥٣) لا يعني ذلك أن العضوية مفتوحة للجميع، فلا بد للعضو من قدر مهم من التدين، ومن رصيد من العلم الشرعي.

(٥٤) من خلال المقابلة الجماعية التي جمعتنا بطلبة معهد الحافظ بن عبد البر تبيّن الوجود الفعلي لهذا الاختلاف، إذ حدثت بين الطلبة مناقشة حادة حول مضمون درس حول العقيدة الأشعرية، فقرر بعضهم «ضلال هذه العقيدة»، في حين ميّز البعض الآخر بين «الجوانب الضالة» و«الجوانب الصحيحة»، كما تم تبادل الاتهامات بين الجانبين حول استمرارية التأثر بالمدارس العتيقة التي تلقن هذه العقيدة.

(٥٥) تمثل هذا التعاون في تبادل المعدات الصوتية وآلات التسجيل وتبادل الطلبة والمؤطرين.

عقيدي» لدى أتباع جمعية الحافظ بن عبد البر، والذي يلخصونه في ما يلي:

ـ عدم الحرص على الزيّ الشرعي.

ـ عدم الطعن في الحركات الإسلامية، وإبداء الرغبة في التعاون معاً.

ـ موالاة التبليغيين[٥٦].

ومن الناحية التنظيمية دائماً، فإن اقتصار نخب الجمعية على أنفسهم وغيرهم من ذوي المستوى العلمي العالي في تسيير الجمعية، وعدم انفتاحها على شخصيات ذات حظوة اجتماعية وسياسية، تسبب للجمعية في مشاكل كثيرة مع السلطة. فإذا كانت مكانة المغراوي عند السلطة قد شفعت في استمرار عمله الدعوي في أشد الظروف، فقد تعرّضت جمعية الحافظ بن عبد البر إلى عراقيل متعددة لم يتمكن أعضاؤها من مواجهتها على رغم استعطافهم للسلطة عبر الجهود التي بذلوها لشرح توجهات جمعيتهم ونفيهم تهمة الإرهاب عنها[٥٧].

(٥٦) يوجّه أتباع المغراوي اتهامات بخيانة جمعية الحافظ بن عبد البر للدعوة السلفية، مما يضع هذه الأخيرة في موقف دفاع دائم عن توجّهها السلفي.

(٥٧) بدأت السلطة في عرقلة عمل الجمعية حتى قبل أحداث ١٦ أيار/مايو، حيث تم إفراغ المقر من طرف قائد المنطقة بتاريخ ٧ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢ بدعوى أن الجمعية غير مرخص لها بإيواء الطلبة، مما اضطرها إلى تعليق عملها لمدة شهرين متتاليين، قبل أن يتعرض نشاطها للمنع في بداية عام ٢٠٠٤.

الفصل الحادي عشر

مسارات النخب

بنسب متفاوتة، تمثل النخب التي سيقع استعراض مساراتها في هذا الفصل، شخصيات نموذجية يمكن أن تقاس عليها باقي النخب السلفية التي تنتمي إلى التنظيمين محل الدراسة، وكذلك بعض الشخصيات السلفية المستقلة، وذلك نظراً إلى مساراتها الفردية المتقاربة؛ فعلى الرغم من أن هذه النخب، مثلها مثل الأتباع، قد انتمت إلى التنظيمات السلفية عبر مسارات فردية، وليس على أساس قاعدة مشتركة[1]، فإنها تترك مجالاً للحديث عن سياقات محددة من الانتماء، على رغم أن الارتباط بالتنظيم قد نتج، في الغالب، من ظروف شخصية تختلف من حالة إلى أخرى.

أولاً: أبو عبيدة: فقيه العامة

يشترك مولاي أحمد المحرزي، الملقب بالشيخ أبي عبيدة، مع بعض الشخصيات المؤسسة للدعوة السلفية في مراكش، في كونها زعامات لم تكن محتاجة إلى التنقل إلى المشرق لتلقي المذهبية السلفية، بل كان اعتناقها هذه المذهبية محصّلة بحث ذاتي. ولربما كان ذلك من أسباب تعفّف هذه الشخصية في الحديث عن نفسها، فقد عرف عن الشيخ أبي عبيدة تواضعه المستمر، بحيث يعتبر نفسه في غير مستوى الحديث عن الدعوة السلفية[2].

لقد شكّل الشيخ أبو عبيدة، إلى جانب المصنف، وبندامو، والمعزوزي،

---

(١) أوليفييه روا، عولمة الإسلام، ترجمة لارا معلوف (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣)، ص ٥٥.

(٢) وهو ما كان يواجهنا به كلما طلبنا منه إجراء المقابلات.

ورواد، وبناوسار، والبحياوي، والمغراوي.. أوائل النشطين السلفيين في مراكش، لا بل قد اعتبره بعض هؤلاء أبا السلفية في مدينة مراكش.

حفظ أبو عبيدة القرآن، وهو ابن تسع سنوات، والتحق بمدرسة ابن يوسف ودرس على يد فقهائها، لكن تعليمه فيها توقف عند الأول ثانوي، ليتجه إلى مساعدة أبيه في مهنة الحياكة، فاختلط بالحرفيين وأتقن لكنتهم الشعبية التي طبعت خطابه الدعوي في ما بعد.

كان أبو عبيدة متقناً للتجويد، عارفاً بفن القراءات، وقد أهّله ذلك لممارسة التدريس في مدرسة ابن يوسف على رغم عدم حصوله على البكالوريا، المؤهل الرسمي لتولي التدريس فيها. تقول الشهادة التي تفسر حصوله على منصب مدرّس في مدرسة ابن يوسف: إن خليل الحصري شيخ القراء المصريين كان في جولة إلى المغرب بدعوة من الملك، فحدث في أثناء قيامه بجولة في مراكش أن صلى وراء أبي عبيدة، فأعجب الحصري بقراءته، وتذاكر معه في الموضوع، وأثنى عليه، وأوصى به خيراً لدى وزارة الأوقاف. ومن ثم عُينّ مدرّساً لمادة التوحيد في مدرسة ابن يوسف، وظل كذلك حتى تقاعد منها[٣]، كما أعطي عقاراً في حي أزبزظ، كان مملوكاً لوزارة الأوقاف، ليكون مقراً لجمعية دار القرآن التي أسسها[٤]، وعينّ لإلقاء دروس الوعظ في مسجد بن صالح، وفيه كان يمضي رمضان كله في تفسير سورة الفاتحة، فهماً وتجويداً.

لقد شهدت دار القرآن في أزبزظ منذ نشأتها نشاطاً مكثفاً في قراءة القرآن وتحفيظه وتجويده. وحتى يتفرغ أبو عبيدة لهذه الأنشطة، فقد تنازل عن مهمة تسيير الدار إلى مصطفى المصنف، لكنه ظل عند العامة شيخ دار القرآن الوحيد[٥].

ومما اشتهر به أبو عبيدة في ذروة نشاطه في دار القرآن، حرصه على اقتناء الأشرطة المسموعة لمشاهير القراء (البنا، المنشاوي، الحصري، عبد الباسط، مصطفى إسماعيل، الشعشاعي... إلخ)، علاوة على تسجيل القراءات التي

(٣) في مدرسة ابن يوسف كانت دروس أبي عبيدة حرة وغير نظامية، لأنه لم يكن يتوفر على شهادة تمكنه من ولوج سلك التدريس، كما حرمه عدم حصوله على الشهادات دخول الجامعة، على الرغم من أن كثيراً من الأساتذة توسطوا له لدى عمادة كلية اللغة العربية في مراكش.

(٤) استرجعت وزارة الأوقاف هذا العقار بعد تعليق نشاط الجمعية على خلفية أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣.

(٥) كانت العامة تصف الشيخ أبا عبيدة بـ «مولى دار القرآن».

كانت تذاع على أمواج إذاعة القاهرة آنذاك، واعتمادها كمرجع لتعليم روّادها فن الترتيل والتجويد[٦].

عرف الشيخ أبو عبيدة بإتقان التجويد، وعنايته بالقراءات وبمسانِدها، وبعلوم الآلة من نحو وصرف وإعراب، وهي مواد «تقنية» جعلته منطوياً أيديولوجياً، بحيث لم يكن يظهر قناعاته سوى في الدروس العمومية التي كانت تقام عشية كل إثنين وخميس، وكان يخصص أغلبها لشرح مبدأ التوحيد، بحيث كان أهم ما شغل بال أبي عبيدة هو العناية بتجويد القرآن، فقد خصص جلّ وقته لهذه المهمة، متتبعاً أتباعه في تلقينهم لقواعدها. وفي هذا الإطار، ومن توجهاته المذهبية التي كان يعبّر عنها بالتزامن، ذمّه القراءة الجماعية وقراءة القرآن مقابل الأجر، فكان يرى أن الأجر مستحق للمتفرغ لقراءة القرآن أو لتحفيظه، لا للمقبل عليها في المناسبات حصراً[٧].

ومن أفكاره المتصلة بهذا الموضوع أيضاً، تبخيسه لغير متقني التجويد، حيث يقول: «رب قارئ للقرآن والقرآن يلعنه». ويضيف أن «من المصائب الواقعة في الدين، المصيبة في القرآن من جهة عدم تجويده، وأيضاً من نواحي عدة: من جهة تدبره، والحكم به والدعوة إليه..». وأيضاً قوله: «من الإلحاد في آيات الله أن تنطق كيفما اتفق». وترديده للنظم: «الأخذ بالتجويد حتم لازم، من لم يجود القرآن آثم».

ومن مظاهره نضاله الديني أيضاً، ومواجهته للحزابة والقبوريين، وإنكاره لقراءة دلائل الخيرات في الزوايا ومدافن الأولياء، دون أن يصل به الأمر إلى مخاصمة القائمين بهذه الطقوس أو هجرهم، كما توصي بذلك التعاليم الرسمية السلفية.

وقد أهّلته إمكانياته العلمية ليكون من الأصدقاء المقرّبين لكلٍّ من أبي بكر الجزائري وناصر الدين الألباني، مرافقاً لهما كلما حلا في المغرب، كما كان هؤلاء الشيوخ يحيلون عليه باعتباره عالماً سلفياً جليلاً كلما كان سائلهم أو طالب الفتوى منهم مغربياً.

---

(٦) يعتبر أبو عبيدة منعدم التأليف، لكنه يمتلك خزانة نفيسة في العلوم الدينية.

(٧) من الكتابات التي كانت رائجة في هذه الفترة، انظر: محمد بن عبد العزيز المانع، **إقامة الدليل والبرهان على تحريم أخذ الأجر على تلاوة القرآن**، ط ٤ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٧هـ/[١٩٧٧م]).

وعلى المستوى الذاتي، يعرف أبو عبيدة بشخصيته الاجتماعية المرحة، والمزحة التي يظهرها سواء في مسامراته أو في دروسه اليومية، متأثراً في ذلك بمرافقته لأبيه في أسواق الدرازة، وإتقانه لفنون القول الشعبي وضرب الأمثال السائدة في السوق الذي ظل أبو عبيدة يلازمه إلى يومنا هذا.

واليوم، يقضي الشيخ الطاعن في السن معظم وقته متنقلاً إلى الحج والعمرة، مستفيداً من بطاقة الإقامة الدائمة في العربية السعودية التي كافأه بها السعوديون. أما في مراكش، فما زال الشيخ يعطي فتواه لمن طلبها من العامة والخاصة على السواء، ومما حكاه لنا بعض جلسائه ممارسته للنقد الذاتي على الأسلوب التقليدي في الدعوة، الذي يتمثل في الغلظة والانتقاد اللاذع للممارسات الدينية المعيشة، مما تسبب للدعوة السلفية بضياع جهود كثيرة.

ثانياً: الشيخان الزاهدان: البحياوي وزهرات

لا يحيل مفهوم الزهد الذي يتحلى به هذان الشيخان على أي حضور صوفي عندهما، وإنما هو دلالة على ما درجا عليه من تبخيس للنفس وإنكار للذات، على رغم ما بذلوه في الدعوة من جهود أعترف بها أغلب مستجوبينا.

يعتبر الشيخ البحياوي من مؤسسي الدعوة السلفية في مراكش، وأحد المساهمين في تأسيس جمعية دار القرآن الكريم. فبداية، حفظ الشيخ البحياوي القرآن في كتاب أبيه، وورث عنه التدريس في الكتاب ذاته توازياً مع دراسته في مدرسة ابن يوسف التي تخرج فيها متخصصاً في القراءات ومفتشاً للتعليم الابتدائي.

كانت للشيخ بعض المواقف التنظيمية داخل جمعية دار القرآن الكريم، فقد أصرّ على أن تكون الإدارة لمتعلم متمّ لحفظ القرآن الكريم عارف بالقراءات، وهو ما لم يتم العمل به، مما حدا به إلى رفض العضوية في مكتب الجمعية، مفضلاً المساهمة بالعمل الدعوي دون أي صفة تنظيمية.

وبعد الانشقاق الذي عرفته جمعية دار القرآن وخروج المغراوي منها، احتفظ البحياوي بعلاقة طيبة مع كل من التيارين، فكان يلقي الدروس الدعوية في جمعية دار القرآن وجمعية الدعوة بعيداً عن كل تعصب تنظيمي، وقد شهد له طلابه بالكدّ في طلب العلم والاجتهاد في تلقينه بعيداً على الحساسيات التنظيمية.

ومن منهجيته في التدريس، الاختيار الدقيق لتلامذته بعد أن يلاحظ ما

يبدونه من علامات النبوغ. ومن ذلك أيضاً اعتناؤه الفائق بالمتميزين من الطلاب المداومين على حضور دروسه في القراءات وتخصيصهم بالرعاية الفائقة[٨].

ومن حيث المذهبية، لم يكن الشيخ متعصباً تجاه الطقوس الدينية المحلية، فبعكس أبي عبيدة، كان يرى أن لا بأس بالقراءة الجماعية للقرآن متى احترمت قواعد القراءة، كما كان يرى أن لا حرج من تدريس المذهب الأشعري إذا صاحبه التنبيه المستمر إلى ما فيه من تأويلات منافية لـ «مذهب السلف» في الأسماء الصفات، علاوة على أنه كان يترك لتلامذته فرصة الاختيار بين القراءات بحسب ما يتناسب مع ميوله ومؤهلاته الصوتية والإيقاعية، وغير ذلك من المواقف التي تدل على ذمه للمذهبية الضيقة وانفتاحه النسبي وتسامحه مع ما هو سائد في البيئة من سلوكيات دينية.

وقد كانت هذه المواقف مصدراً للعديد من المتاعب التي واجهها البحياوي في تعامله مع اتجاهات الدعوة السلفية في مراكش، ومن أبرزها خصامه مع المغراوي الذي سيغادر على إثره مدينة مراكش بأسرها. تقول الرواية التي زوّدنا بها أحد تلامذته بخصوص هذا الموضوع، أنه إثر نشر الشيخ المغراوي لكتابه **الإحسان في اتباع السنة والقرآن لا في تقليد أخطاء الرجال**، بادر البحياوي في جمع من أتباع جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة إلى مؤاخذة المغراوي على ما في الكتاب من هجوم على الشيخ ياسين، مشدداً على انتقاد توقيت إصدار الكتاب الذي تزامن مع ما لاقاه الشيخ ياسين من تضييق من طرف السلطة، مما يعيب، في نظر البحياوي، الكتاب في توقيت إصداره، وكذلك في مضمونه. فما كان من المغراوي إلا أن واجه هذه الملاحظات بتصويب تهمة الخيانة للبحياوي، مخيّراً إياه بين اتباع التنظيم بإطلاق أو الانسحاب بإطلاق. فما كان من هذا الأخير إلا أن اختار هجر التنظيم وهجر المدينة، باحثاً لنفسه عن آفاق أخرى يمارس فيها الدعوة السلفية، كما يتصوّرها.

وقد وجد الشيخ ملاذه في مدينة طنجة، حيث احتضنه تيار سلفي آخر كان يرعاه البقاليون، فتولى التدريس في العديد من دور القرآن المنتشرة في طنجة، كما حصل على تزكية المجلس العلمي، مبدياً قدرات كبيرة على التكيف مع المحيط

---

(٨) كان من أبرز طلاب الشيخ البحياوي، النابلسي، وهو اليوم شيخ، يؤم اليوم صلاة التراويح في مسجد مولاي اليزيد في حي القصبة، الذي يشهد تقاطر المصلين من كل أنحاء المدينة لجودة صوت الإمام وتنوّع قراءاته.

الدعوي الجديد(٩)، كما ساعده تمكنه العلمي في مجال القراءات على فرض نفسه على البقاليين الذين أدمجوه في معاهدهم.

أما الشيخ زهرات، فقد تلقى تعليمه في مدرسة ابن يوسف منذ الخمسينيات إسوة بزعماء التيار السلفي في مراكش، لكن فقدانه للبصر في وقت مبكر من عمره منعه من متابعة الدراسة ليشغل منصب معلم في مدرسة ابتدائية حتى بلغ التقاعد. وقد تفرغ للتحصيل الديني الذاتي الذي قاده في أوائل السبعينيات إلى أن يكون من بين مؤسسي الدعوة السلفية في مراكش(١٠).

وبعد انشقاق جمعية دار القرآن، اختار زهرات العمل إلى جانب المغراوي، بحيث ساهم في جانب كبير من التأطير المذهبي للعديد من الأجيال التي تربت في حضن جمعية الدعوة. ومن هنا كان وصف رواد الجمعية له بـ «الزعيم القدوة»، و«مربي الأجيال على التدين»، خصوصاً أنه كان حريصاً على البعد عن المسائل التنظيمية، لصالح المداومة على التدريس وتحبيس النفس عليه، وعدم الانتباه إلى ما يسود على مستوى نخبة جمعية الدعوة من خلافات.

ولا تعني الصورة التي تكوّنت لدى أتباع جمعية الدعوة حول الشيخ زهرات أنه كان شخصية كاريزمية، إذ كان من الصعب بناء طراز من هذه الشخصية عند السلفيين، وذلك لسببين أساسيين: يتمثل **الأول** منهما في ذلك «الثابت المذهبي» الذي يذمّ تقديس الأشخاص من أي وجه، سواء بتلميع الشخصية، أو بالمبالغة في استعراض آثارها، اللهم إلا إذا كانت الشخصية منتمية إلى السلف الصالح. أما السبب **الثاني**، فمردّه نزوع السلفيين إلى الذوذ عن مذهبهم، مما كان يزجّ بهم في متاهات أيديولوجية عديدة ونقاش دائم، مما كان يعطي شخوصهم حضوراً دائماً يمنعها من تكوين صور كاريزمية لها(١١).

على رغم ذلك، وسواء تعلق الأمر بأتباع جمعية الدعوة أو غيرهم، فقد كان الشيخ زهرات شخصية جذابة. تدل على ذلك دروسه داخل دار القرآن التي

---

(٩) خصوصاً في ظل المنافسة بين تياري طنجة ومراكش على إظهار الولاء للمذهب السلفي الرسمي في السعودية.

(١٠) برّر الشيخ زهرات عدم المساهمة في الأحداث التي كانت واقعة آنذاك كإصلاح التعليم أو المطالبة بالاستقلال بأنه كان محدوداً في علاقاته ومنغلقاً على ذاته.

(١١) يمكن مقارنة هذه الشخصية مع عبد السلام ياسين، انظر: محمد الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي؛ مراجعة عبد الرحيم بنحادة (الدار البيضاء: الفنك، ٢٠٠١)، ص ٢٢٢.

تستقطب العدد الأكبر من المتتبعين مقارنة بدروس الشيوخ الآخرين بمن فيهم المغراوي نفسه(١٢).

ثالثاً: المغراوي: القائد المحوري

١ ـ هو الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي من قبيلة أولاد ناصر، ولد عام ١٩٤٨ في منطقة «الغرفة» في إقليم الراشيدية في جنوب المغرب الأقصى. أخذه أبوه إلى المحضرة (الكتّاب)، وهو ابن الخامسة، فأتم حفظ القرآن وهو في سن العاشرة. تردّد على مجالس الصوفية باعتبار الزمان والمكان، وعلى هذا الأساس، فقد حفظ **ابن عاشر ومختصر الشيخ خليل ومنظومة ابن عاصم** قبل سن البلوغ، ثم التحق بالمعهد الإسلامي في مكناس التابع لجامعة القرويين، ثم بمدرسة ابن يوسف في مراكش، حيث درس فيها المرحلة الإعدادية والأول ثانوي، ثم رحل لإتمام الدراسة إلى المدينة النبوية، فالتحق بالجامعة الإسلامية فيها، وكان المُعِين له على ذلك الشيخ محمد تقي الدين الهلالي، إذ هو الذي كتب يزكّيه بخط يده(١٣)، وأرسل ملف طلب القبول بنفسه، فأتم في تلك الجامعة التعليم الثانوي، ثم الجامعي، ثم حصل على شهادة الدكتوراه منها(١٤).

أخذ المغراوي، ودرس على شيوخ كثيرين منهم:

ـ محمد تقي الدين الهلالي.

ـ محمد الأمين الشنقيطي.

ـ عبد العزيز بن باز.

ـ محمد ناصر الدين الألباني.

ـ عبد المحسن العباد.

ـ عبد الله الغنيمان.

ـ حماد الأنصاري.

ـ أبو بكر الجزائري.

(١٢) يتقاضى الشيخ زهرات الراتب الأعلى في معية الدعوة، ويقدر بـ ٣٠٠٠ درهم.

(١٣) خصوصاً أن المغراوي كان متحدراً من أسرة فقيرة، ولم يتمكن من السفر إلا بفضل منحة الجامعة.

(١٤) «نبذة عن حياة الشيخ المغراوي،» موقع جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة، <http://www.maghrawi.net>.

ـ عبد اللطيف آل عبد اللطيف.

ـ عبد الصمد الكاتب.

وبين الفترات الفاصلة بين محطات الدراسة هذه تولّى المغراوي عدة وظائف، فقد كان أستاذاً في التعليم الثانوي في ثانوية ابن يوسف للتعليم الأصيل، ثم أستاذاً في جامعة الطائف في السعودية، ثم أصبح أستاذاً مساعداً في كلية الشريعة في فاس، وكان عضواً في المجلس الأعلى لجامعة القرويين، ليختم مساره الأكاديمي الرسمي بتوليه لمنصب أستاذ التعليم العالي في كلية اللغة العربية في مراكش.

وفي بدايات حراكه الدعوي، نشط الشيخ المغراوي برفقة زملائه المنخرطين في جمعية دار القرآن الكريم، حيث كان يدرس «التمهيد» للحافظ بن عبد البر في مسجد درب بابا علي في حي الموقف بمدينة مراكش، لكن الاتصال بالمشرق كان عنصراً حاسماً في المسار الدعوي للمغراوي، يقول: «قبل الاتصال بالمشرق، كنت على علم بالمنهج السلفي، وكانت هناك مشاركة في الدروس واللقاءات التي كانت تعقد في دار القرآن بأزبزظ، لكن بدون تحمس، وذلك بسبب القصور العلمي».

لكن الاتصالات التي كان يقوم المغراوي بها لصالح الدعوة حرّكت حفيظة شركائه في جمعية دار القرآن، فقد ظهرت قدراته التنظيمية والتعبوية لصالح الدعوة واضحة لدى أقرانه. ومن فرط حماسته، اقتراح توسيع أنشطة جمعية دار القرآن في اتجاه العناية بالحديث والسيرة وغيرهما من المبادرات التي رفضها باقي أعضاء الجمعية، مما دفع به إلى الانسحاب منها[١٥].

بعد ذلك، وفي عام ١٩٧٦، أسس المغراوي جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة، التي سرعان ما جلبت إليها اهتمام العديد من الأتباع الذين داوموا على الحضور إلى مقرّها في حي الرميلة بغرض حفظ القرآن. وتعزّز نشاط الدار بعد أن نجح نشاط المغراوي في ضمان مدخول مهم للدار بفضل التعبئة التي كان يقوم بها لدى كبار التجار، مما كان دافعاً إلى تأسيس دور أخرى بلغت حتى عام ٢٠٠٣ حوالى تسعة وثلاثين داراً منها تسع أسسها المغراوي شخصياً، فيما أسس أتباعه

---

(١٥) في الواقع كان الانسحاب من جمعية دار القرآن بمثابة طرد له منها، يدل على ذلك إصدار جمعية الدعوة بياناً تعلن فيه عدم انتماء المغراوي إليها بعد ما قام به من «حديث باسم الدعوة السلفية بدون أن يعطى له هذا الحق من طرف الجمعية».

باقي الدور لكي تسير وفق منهجيته في الدعوة. وقد علّق لنا المغراوي على هذا الانتشار الدعوي بالقول: «ومن علامات نجاح خياري قياساً على خيارات الإخوة في جمعية دار القرآن، هو انتشار دور القرآن وإقبال الشباب على الدعوة، وانتشار تحفيظ القرآن وتجويده بين العامة والخاصة على السواء».

٢ ـ لقد طبع المغراوي الإطار الجديد بطابعه الخاص، مؤسساً لعلاقات سلطة بنيوية ومعقدة داخل تنظيم جمعية الدعوة، يؤدي فيها القائد دور الزعيم الموجّه لكل المبادرات، مما ساعده على ضبط أيديولوجيتها بصورة أوضح، وبتر أي نتوء قد يظهر على هامش التنظيم.

ومن أهم دعامات هذا السلوك القيادي، اهتمام المغراوي الكبير بنمط التنشئة داخل تنظيم جمعية الدعوة، فقد أدى هذا النمط دوراً مهماً في تجاوز الصعوبات التي اعترضت التنظيم الجديد، بحيث عمل أسلوب التنشئة المعتمد على إعداد أيديولوجية سامية أضفت على تركيز السلطة وصرامة الرقابة شرعيتهما، في حين كان من الممكن أن يؤدي أي تساهل في مستوى التنشئة إلى صراعات داخلية تساهم في نسف مصادر السلطة بيسر، وتعرّض التنظيم إلى احتمال الانشقاق.

هكذا كان تركيز المغراوي مشدداً على بث المعتقد والتقيد به والعمل في إطاره[١٦]، فمهما كان موضوع الخطاب، فإنه يكون في عمقه خطاباً عقائدياً منتقداً محارباً للتصوف والأشعرية وغيرها من العقائد والممارسات وغيرها من سلوكياته التي تدل على تعصبه الشديد للسلفية[١٧].

وفي دروسه في كلية اللغة العربية، يستعمل المغراوي النبرة نفسها، بحيث يظل الخطاب هو نفسه، سواء توجّا إلى العموم من رواد دور القرآن التابعة لجمعيته أو إلى طلبته في الكلية[١٨]. و تبر المغراوي ذلك ميزة إيجابية، لأن «ميزة الخطاب السلفي هو قدرته على الإفهاء .التوضيح، مهما كان شأن المستمعين من

(١٦) كان المغراوي يعتبر الاهتمام بالعلوم الأخرى، كالنحو والبلاغة، ضياعاً للوقت كان من الممكن أن يستغل في الدعوة إلى العقيدة الصحيحة، وهي رؤية متحدرة من تصور اعتقادي مضمونه أن كثرة الاشتغال بعلوم اللغة كان هو أساس التأويل الذي تـ ,ب إلى عقيدة التوحيد (الاستعارة، المجاز. . . إلخ).

(١٧) ومن صور اندفاعه قيامه ثائراً في وجه ف يه استشهد بحديث ضعيف في حفل عقيقة مفسداً بهجة المناسبة على صاحبها.

(١٨) لا يقوم المغراوي بتحضير المادة الملقا على طلبته في الكلية تحت ذريعة أن الدرس يوجد في الذاكرة ولا داعي إلى تحضيره.

حيث تعليمهم. فخطاب الدعوة واحد. والدعوة لا تتغير مهما تبدلت الظروف والأماكن».

لقد برز اندفاع المغراوي في الدعوة ومقارعته الشديدة لخصومها حتى في أطروحته للدكتوراه، بحيث علق عليه محمد عطية سالم، أحد أعضاء لجنة المناقشة، قائلاً: «إبليس استثنى وأنت لم تستثن، إبليس قال إلا عبادك منهم المخلصين، وأنت تحكي الاتفاق والإجماع على ردة الأمة؟ فلعلها شطحاتك الذي ذكرتها في شريط توبتك»(١٩).

أما اليوم، فلا نجد التركيز ذاته على بث المعتقد من طرف المغراوي، على الأقل وسط أتباعه، فبفعل استبطان هؤلاء للمذهبية السلفية لا يقدم للطلبة إلا القليل من التوجيه النظري. وعلى العكس من ذلك كثيراً ما يخصص المغراوي كتبه لبيان المذهبية السلفية ونصرتها والدفاع عنها، كما تبين اللائحة التالية التي تضم جميع كتبه:

- **التفسير** (وهو كتاب كبير قيد الإنجاز، وأسماه: **التدبر والبيان للمنهاج السلفي في تفسير القرآن**).

- **المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات** (٤ مجلدات).

- **فتح البر في الترتيب الفقهي لتمهيد واستذكار ابن عبد البر.**

- **فتح الخبير في الترتيب الفقهي لجامع ابن الأثير.**

- **العقيدة السلفية في مسيرتها التاريخية وقدرتها على مواجهة التحديات**، وهي سبعة أقسام:

● **الأول**: إتحاف الأخيار بفضائل عقيدة السلف الأبرار.

● **الثاني**: الاعتصام بالكتاب والسنّة وفهم السلف عند ظهور الأهواء والبدع والفتن والاختلاف.

● **الثالث**: الصحيح في تفصيل الاعتقاد من هدي خير العباد.

● **الرابع**: أهل الأهواء والبدع والفتن والاختلاف الرادّون للسنّة وشبههم والرد عليهم.

---

(١٩) أبو عبد العزيز عثمان أحمد بن الأعميري المغربي، **مدى تأثير علاقة المغراوي بالقطبية**، ص ١٩.

● **الخامس**: مغني العقلاء في بيان المواقف العقدية في دعوة الأنبياء.

● **السادس**: المواقف العقدية والأساليب الدعوية في مواجهة التحديات الجاهلية من خلال صحيح سيرة خير البرية (ﷺ).

● **السابع**: موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية (١٠ مجلدات).

ـ عقيدة الإمام مالك ومواقفه العقدية.

ـ سلسلة الإحسان في اتباع السنّة والقرآن لا في تقليد أخطاء الرجال (المقدمة ـ الجزء الأول ـ الجزء الثاني).

ـ وقفات مع دلائل الخيرات.

ـ الأسباب الحقيقية لحرق إحياء علوم الدين.

ـ حاجتنا إلى السنّة.

ـ أهل الإفك والبهتان الصادون عن السنّة والقرآن.

ـ من سبّ الصحابة ومعاوية فأمه هاوية.

ـ المصادر العلمية في الدفاع عن العقيدة السلفية.

ـ بلوغ الآمال بذكر غريب وفوائد الأحاديث الطوال.

ـ جهود الإمام مالك والمالكية في التحذير من البدع العقدية والعملية.

ـ ظاهرة الإلحاد والفساد في الأدب العربي.

ـ دعوة سلف الأمة إحياء الكتاب والسنّة (دور القرآن نموذجاً).

وتفيد الشهادات التي جمعناها حول طرق تدبير المغراوي لشؤون الدعوة داخل دور القرآن التابعة لجمعيته، عن حصول تطور مهم في هذه الطرق. ففي البداية، مارس المغراوي ورفاقه الدعوة بكثير من القسوة والجفاف الذي تمثل بحسب هذه الشهادات في القمع والشتم والازدراء تجاه رواد دور القرآن، خصوصاً عندما يقع استفزازه من طرف أحد هؤلاء[٢٠]. لكنه ابتداء من بداية التسعينيات حصل تغير كبير في سلوكياته تمثل في الانقطاع عن الرد بالسوء،

---

(٢٠) كمثال على ذلك، فقد أجاب المغراوي على تساؤل حول مبلغه من العلم بالقول: «وهل ستزوجني أمك أو أختك حتى تسألني مثل هذا السؤال».

مفضلاً الامتناع عن الجواب في أحسن الأحوال مع بقاء الشدة بارزة في كتاباته، أو في ما أطره من بحوث الإجازة داخل كلية اللغة العربية حيث كان المتملقون من الطلبة يفدون عليه بغية تأطيرهم في مواضيع تمكّنهم من الحصول على نقط عالية[٢١].

● **بعض عناوين بحوث الإجازة التي أطرها المغراوي برسم موسم ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١**

غلطات الصوفية إحياء علوم الدين للغزالي نموذجاً ـ وحدة العقيدة وأثرها في اللغة العربية ـ مقارنة بين منهاج ابن حيان ومنهاج ابن جرير في تفسير سورة البقرة ـ خبر «بنات سعد»، دراسة نقدية ـ خصائص المنهج السلفي ـ العلاقة بين العقيدة والعقل ـ وقفات مع الدكتور القرضاوي في كتاباته[٢٢] ـ التحذير من المخالفات المؤدية إلى انهيار المجتمعات من خلال حديث ابن عمر ـ كلمة التوحيد، معناها ومقتضاها ـ أخبار الروافض من سير أعلام النبلاء ـ الرواة الذين جرحوا بالإرجاء في «ميزان الاعتدال» ـ القراء والأدباء الذين جرحوا في ميزان الاعتدال ـ أخبار الخوارج من خلال كتاب **الكامل** لأبي عباس المبرد ـ دراسة الجانب العقدي في رسالة ابن أبي زيد القيرواني ـ التفسير الإشاراتي: «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني» نموذجاً ـ نماذج من اختيارات ابن القيم في كتابه: **زاد المعاد** ـ نماذج من اختيارات الشوكاني في كتابه: **نيل الأوطار**.

وإذا كان المغراوي قد استفاد من أستاذيته لممارسة الاستقطاب من داخل كلية اللغة العربية، فإن مصدر سلطته الحقيقية التي مارسها على التنظيم كانت تتمثل في قدرته على منح المكافآت[٢٣]، فقد ساعدته الأموال التي ينجح في تعبئتها من الداخل والخارج، وزادت من قدرته على رعاية جزء من أتباعه مادياً، مما دفع

---

(٢١) كان هذا التملق واضحاً من جانب الطلبة في أثناء ملاحظاتهم على هامش المقابلة المفتوحة الوحيدة التي أجريناها مع المغراوي في رحاب كلية اللغة العربية، والتي تمت بحضورهم وبحضور المغراوي.

(٢٢) قام المغراوي بطبع هذا البحث وعرضه للبيع في الأسواق.

(٢٣) من الناحية النظرية، تزيد قوة هذا النوع من السلطة بزيادة حجم المكافآت. ومما يفضي عليها، إعطاء وعود للأتباع دون الوفاء بها. كما تضعف هذه السلطة بإعطاء المكافآت نفسها بغضّ النظر عن مستوى أداء الأتباع، أو إذا أدرك هؤلاء أنهم لن يحصلوا عليها مهما كان اجتهادهم في خدمة التنظيم. كما يتناقص مفعول السلطة المعتمدة على المكافأة في حالة حصول الأتباع على مصدر للدخل يغنيهم عن تلك المكافآت. انظر: حليمة الغراري، **القيادة، نظرياتها وتطبيقاتها: نموذج التدريس** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٦)، ص ١٧٩.

بهؤلاء إما إلى إظهار تفانيهم المستمر في خدمة التنظيم أو إلى ربط علاقة شخصية مع زعيمه بغرض الاستفادة من تلك المكافآت(٢٤)، علاوة على ما ينتجه ذلك من درجات عليا من الالتزام عندهم.

من ناحية أخرى، يعتبر المغراوي العنصر الحاسم الذي دفع أتباعه إلى النهوض بأعباء الدعوة، فهو الذي يقود مسيرتها ويوضح لها الطريق، ويذلل العقبات التي تقف في طريقها، مع كل ما يتطلبه ذلك من تكيف مستمر مع البيئة الداخلية والخارجية للتنظيم(٢٥)، ومن ذلك قدرته على الوعي بظروف تلك البيئة وعزل آثارها السلبية في التنظيم(٢٦).

وعلى الرغم من افتخاره بمساهمته في انتشار الدعوة السلفية في المغرب(٢٧)، إلا أن المغراوي لا يحبذ وصف نفسه زعيماً لاتجاه دعوي مخصوص، بحيث رفض بشدة نعت «السلفية المغراوية»، الذي استعملته الصحافة لتمييز دعوته من سائر الاتجاهات السلفية الأخرى(٢٨).

إن بقاء النبرة الهجومية تارة، والدفاعية تارة أخرى، كامنة في خطاب المغراوي، يدل على إحساسه بمشاعر أبوية نحو الدعوة، وهو الذي أفنى عمره في خدمتها وعبأ لها ما يستطيع من إمكانيات مادية ومعنوية(٢٩)، وبذلك تبقى شخصية المغراوي استثنائية ونموذجية، ولا يمكن مقارنتها بالنخب التي احتوتها عيّنتنا، فمهما كانت أحكام الشيوخ عليه (ومعظمها سلبية)، فلا أحد منهم

---

(٢٤) لا يوفر المغراوي خدماته فقط لأتباع جمعيته، بل لطالبيها من العديد من الأشخاص الذين يقصدونه من أجل خدمة معينة (فرصة شغل ـ حصول على تزكية)، بحيث ما إن ينه الشيخ درسه الأسبوعي في دار القرآن في حي بوكار حتى يتقاطر هؤلاء الأشخاص على مكتبه المجاور.

(٢٥) من أمثلة تكيف المغراوي مع البيئة الخارجية للتنظيم الشهادة التي أفادنا بها بعض معارفه، وهي كالتالي: حضر المغراوي حفل عقيقة لدى شخص معروف بتيجانيته، فدُعي إلى تناول الكلمة مغرقاً ذلك الشخص بالمدح والثناء. ولما انتهى الحفل، سأل شاهدنا المغراوي عن سر ذلك المدح، وهو الذي يهاجم التيجانية وغيرها من الطرق ليل نهار، فكان جوابه بكل بساطة: «ثم كلام وهنا كلام».

(٢٦) يعتبر تشخيص البيئة من الكفاءات الأساسية التي تتوفر في القائد. الغراري، المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٢٧) يفتخر المغراوي بأنه أول من جمع عقيدة الإمام مالك وأفردها بالتأليف، وذلك في كتابه: **عقيدة الإمام مالك ومواقفه العقدية**. ومن مشاريعه وضع مؤلف أصول العقيدة في المذهب المالكي.

(٢٨) انظر الحوار الذي أجرته معه أسبوعية الصحيفة (٢٤ أيار/ مايو ٢٠٠٣).

(٢٩) ولذلك، فقد كان المغراوي من «الدعاة الرواحل»، حيث يتنقل كثيراً في سبيل الدعوة. وله علاقات واسعة مع رموز الاتجاه السلفي في الخليج العربي، كما إنه شخصية معروفة في الأوساط الجامعية السعودية، ولذلك تحظى تزكيته بالقبول الفوري عندها.

استطاع أن ينكر أن شخصيته كانت عاملاً حاسماً في انتشار الدعوة وبروزها على رغم ما رافق ذلك من ثغرات(٣٠).

وبسبب ما ينتج من هذه المشاعر من قسوة في الذبّ عن المذهب، يواجه المغراوي معارضة الكثير من الشخصيات السلفية العالمة(٣١)، كما تواجهه صعوبات في ولوج الكثير من المؤسسات، ومنها المجلس العلمي المحلي الذي ظل يطرق بابه دون جدوى، أما في كلية اللغة العربية، وبعد أن كان حراً في ممارسة الدعوة داخلها، فقد تم تحجيم الشيخ شيئاً فشيئاً، مباشرة بعد التغير الذي وقع في عمادة الكلية(٣٢). فعلى خلفية تنكره لعقيدة الدولة، عزل المغراوي عن تدريس مواد العقيدة التفسير والحديث، ومن ترؤس شعبة اللغة العربية، قبل أن يعفى من التدريس على مستوى السنوات الأربع من الإجازة، فلم يبق له سوى مستوى السلك الثالث، حيث ظل يدرس مادتي البلاغة النبوية ومعجم غريب الألفاظ والحديث. وهي مواد بعيدة عن أن تكون معبراً للبث الأيديولوجي السلفي(٣٣).

كما تعترض المغراوي بعض الصعوبات في الإبقاء على شرعيته كرمز قائد للدعوة السلفية في المغرب، وذلك بفعل التهم الموجهة إليه من طرف بعض الخارجين عليه، ومنها:

- تكفير الأمة بالمعاصي والعادات والتقاليد.
- توسيع دائرة التكفير(٣٤).
- القطبية (سيد قطب)، أي تكفير الناس بناء على فكرة الحاكمية(٣٥).

---

(٣٠) إن هذا النجاح هو ما يفسر أنه الوحيد من بين الشيوخ السلفيين المغاربة الذين تعتني بهم المواقع السلفية على الإنترنت، من حيث الإشادة به والتذكير بفضله في الدعوة، كما يفعل موقع جمعية الدعوة نفسه، ودليل دور القرآن الذي أصدرته جمعيته.

(٣١) ومن أبرزها الشيخ زحل وتخب جمعية الحافظ بن عبد البر، كما سيتضح عند عرض أحد أعضائها لاحقاً.

(٣٢) حيث وقع تعويض المهدي الوافي بحسن جلاب الذي يتولى مهمة العمادة إلى حدود كتابة هذه السطور.

(٣٣) وقد تخلى المغراوي بعد ذلك عن التدريس عن طريق التعاقد المبكر.

(٣٤) أبو عبد العزيز عثمان أمد بن الأعميري المغربي، **مدى تأثير علاقة المغراوي بالقطبية**، ص ١٤.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

وقد اكتست هذه التهم خطورة على المغراوي عندما أحال الخارجون عليه بعض أشرطته المسموعة على العديد من الأسماء السلفية المعروفة في العربية السعودية، ومنهم: ابن العثيمين، والنجيمي، والمدخلي، وقد اقتنع بعض هؤلاء فعلاً بتلك التهم، خصوصاً الشيخ المدخلي، الأستاذ في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، الذي قال مزكياً تلك التهم: «المغراوي طالب صغير.. يتخبط حتى الآن.. ما هو عارف بالمنهج إلى الآن.. وهو مطالب بالاعتراف بالزلل في المنهج..».

وقد اضطر المغراوي أمام خطورة الاتهامات وصدروها عن شيوخ ينتمون إلى الوسط العلمي السعودي إلى إصدار شريطين، هما: «كشف شبهات أهل الفتن» و«زوال الالتباس». يقول: «أصدرنا الشريطين حرصاً منا على بيضة الدعوة إلى الله تعالى، ودفعاً للحرب المعلنة على مراكزنا ودور القرآن»[٣٦].

اتجه المغراوي في الردّ، أولاً، على من يعتبره زعيم الخارجين عليه من المغاربة قائلاً: «نصحته ونصحه غيري بأن هذا المنهاج خطير يهدم ولا يبني، وأنه من المستحيل أن يكون له الاستمرار والبقاء، فلم تمر مدة بعد نصحه ومحاولة إصلاح ذات البين بينه وبين خصومه.. حتى ظهر بهذه الفتنة، فجيّش لها كل ما يستطيع من إمكانيات وإغراء للجهال الذين ليس لهم سابق علم، وغالبهم من المتورطين في قضايا مختلفة، خلقية ومالية وسياسية، فما وجد سلاحاً يضرب به على الساحة إلا الطعن في شخص كان يغالي في تعظيمه ويرفعه على أعلى المستويات ويطلق عليه من الألقاب ما لا يطلق على مالك والشافعي رحمهما الله»[٣٧].

وبعد حرب الخليج الثانية، اضطر المغراوي، أمام استفحال التهم إلى إصدار كتاب: **أهل الإفك والبهتان الصادون عن السنّة والقرآن**، بقصد «.. التحذير والتنفير من المعاصي والموبقات وكبائر الذنوب، وهذا منهاج قرآني نبوي سلفي»[٣٨]، خصوصاً أن التهم جاءت «.. ممن يزعم أنه يذبّ عن السنّة

---

(٣٦) عبد الرحمن المغراوي، **أهل الإفك والبهتان الصادون عن السنّة والقرآن** (الدار البيضاء: دار الإمام مالك للنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ٢٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٩. ومن بين منتقديه أيضاً من المغاربة عبد الرزاق مرزوك (المعتقل إثر أحداث ١٦ أيار/مايو، وقد أفرج عنه بعفو ملكي) الذي ردّ على المغراوي في كتاب أسماه **الإتقان في بيان ما جاء من أخطاء في مقدمة الإحسان** وآخذ عليه الاستدلال بما ضعف من النصوص وعدم الأمانة في النقل.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢.

ومنهج السلف، وهو لعمر الله محارب لها بالليل والنهار..»[٣٩].

قال المغراوي، مدافعاً عن عدم قطبيته: «.. أما عن كتبه (يقصد سيد قطب)، فليس لي صلة بها لا في الصغر ولا في الكبر، ما قرأتها وما عكفت عليها، وأما «**الضلال**»، فما قرأته إلا عند تأليف «**المفسرون**» لتسجيل ما عليه من أخطاء في الصفات، فأثبت ما عليه في هذا الباب»[٤٠].

كما قال في سياق ردّه لتهمة التكفير: «وأما ما انتقد علينا من ألفاظ وجدت في أشرطتنا فهي على قسمين: إما لفظ عام، أو سبق لسان غير مقصود. وقد يكون أحياناً من باب التغليظ والغضب لله تعالى، ولا ينبغي مؤاخذة الغضبان كما ورد عند السلف»[٤١].

كما انتقد المغراوي الجهات السعودية التي سايرت هذه الانتقادات وزكّتها، حيث قال: «بهذه الطريقة الخبيثة، اتصلوا بكثير ممن ظنوهم على طريقتهم ومنهاجهم يسمعونهم كلاماً يحدثون معهم هذا الأمر، وجرت منهم كلمات قاسية ظنوها نصيحة، وهي لعمر الله هدم وفضيحة»[٤٢]. وزاد: «اتصل هؤلاء بالمدخلي ليستفتيهم في شأن المغراوي، وقد كانت بين الرجلين عداوة قديمة مصدرها أن المغراوي لم يظهر الحزم اللازم تجاه داعية آخر، وهو عدنان العرعور الذي وجّه له المدخلي اتهاماً بالقطبية، مما دفع هذا الأخير إلى مسايرة المنشقين مؤكداً قطبية المغراوي وتعاونه مع دعوة الإخوان»[٤٣].

وينتهي ردّ المغراوي إلى تأكيد سلفيته الواضحة، وتمثيله للخط السلفي الصحيح، وأنه أحرص على تمثيل هذا المنهج السليم أكثر من الشيخ المدخلي نفسه. يقول متسائلاً: «.. فهل يليق بنا، ونحن رضعنا من ثدي التوحيد في ذلك البلد ونحن صغار، أن نتنكر لمن أحسن إلينا وعلمنا وأخذ بيدنا من الظلمات إلى النور؟ فهذا والحمد لله لم يكن منذ أن تخرجنا من الجامعة الإسلامية...، ومنذ ذلك الحين ونحن نرسل طلبتنا إلى الجامعة ولله الحمد»[٤٤].

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٥٠.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.

رابعاً: آيت سعيد: الفقيه الأصولي

إذا كان المغراوي قد قبل التحدث إلينا عن مساره الذاتي بصدر رحب، فقد عانينا الأمرين قبل انتزاع المقابلة الوحيدة التي أجريناها مع الحسين آيت سعيد، لكن وعلى الرغم من قلة مردودية المقابلة، فقد بسطت لنا معالم شخصية، انطوائية متسمة بالمحافظة والابتعاد، ومائلة إلى الاحتفاظ بخصوصياتها بعيداً عن المكاشفة والإيضاح، ولا يعني ذلك غياب الانبساط عنها بإطلاق (الابتسام، المبادرة بإلقاء التحية. . . إلخ)، ولكن الانطواء يظل يسيطر على الشخصية، يتحكّم فيها، يطبعها بالانعزالية والمحدودية على مستوى العلاقات الشخصية، بحيث تبقى قليلة الانجذاب إلى الحديث مع أشخاص يقع التعرّف عليهم لأول مرة[٤٥].

١ ـ بعدما أتم الحسين آيت سعيد حفظ القرآن في قريته (ثلاثاء يعقوب في جهة أسني)[٤٦]، تتلمذ على يد الشيخ العالم سيدي الحاج الحبيب البوشواري[٤٧] دفين تنالت[٤٨]. واستمر مداوماً في المدرسة العتيقة الموجودة في هذه القرية لمدة طويلة متشبعاً بالمتون الدينية التقليدية، حتى بلغه صيت المغراوي وما يقوم به من رعاية لحفظة القرآن، فقرر الرحيل إلى مراكش ومداومة الحضور في دار القرآن الموجودة في حي الرميلة.

وقد مكّنه حفظه الجيد للقرآن وتمكنه من المتون العلمية من لفت انتباه المغراوي، فاختاره هذا الأخير لإعانته على أنشطة الدار، وكان من أشد المقرّبين إليه. ونظراً إلى علامات النبوغ التي كانت بادية عليه، قام المغراوي بتزكيته لدى

---

(٤٥) كثيراً ما يشكو طلبة الحسين آيت سعيد داخل كلية الآداب من نزوعه الانطوائي الذي يحول دون تواصلهم مع أستاذهم، ومن جانبنا لم تمكنا خطواته السريعة غير المبالية بوجودنا فرصة لتبادل الحديث معه، لكن علاقته القديمة مع والدنا شفعت لنا في إجراء مقابلة لم تتعدّ النصف ساعة، فقد حرص الحسين آيت سعيد على تحديد توقيت المقابلة بين صلاتي العصر والمغرب، مما ضيّق علينا كثيراً ومارس علينا ضغطاً لم نتمكن بفعله من إقامة علاقة الثقة اللازمة معه لضمان مردودية الاستجواب.

(٤٦) وتوجد على الطريق الثانوية الرابطة بين مراكش وتارودانت.

(٤٧) انظر ترجمة هذه الشخصية العالمة في: جمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، **معلمة المغرب: قاموس مرتب على حروف الهجاء يحيط بالمعارف المتعلقة بمختلف الجوانب التاريخية والجغرافية والبشرية والحضارية للمغرب الأقصى**، إشراف محمد حجي، ٢٣ ج (سلا: مطابع سلا، ١٩٨٩ ـ ٢٠٠٥)، ج ٨، ص ٢٥٧٤ ـ ٢٥٧٦.

(٤٨) تنالت هي مجموعة من القرى تكون قسماً من قبائل أيت صواب في الأطلس الصغير، وتبعد عن مدينة أگادير على جهة الجنوب الشرقي بحوالى ١٤١ كلم عبر الطريق الممتد نحو بيوكرا وأيت باها وأيت صواب.

الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة التي حصل فيها على الإجازة[٤٩]، فرجع إلى مدينة مراكش، حيث حصل من كلية الآداب فيها على دبلوم الدراسات العليا المعمّقة والدكتوراه[٥٠] في عام ١٩٩٣، في تخصص الدراسات الإسلامية. وهو حالياً أستاذ التعليم العالي في الكلية نفسها[٥١].

تقول الشهادات التي جمعناها حول المسار الدراسي لآيت سعيد بحصوله على أعلى الميزات في شهادة الإجازة، لكنه لم يتمكن من ولوج درجة الماجستير بفعل التدخل السلبي للمغراوي الذي كان يرى في آيت سعيد شخصية قد تنافسه في السبق العلمي والمعرفي مستقبلاً. لذلك اتجهت علاقاته مع المغراوي إلى التقاطب، وقد تطورت لتصبح صراعاً بين تيارين دعويين ينهلان من المعين العقائدي نفسه، لكن عدم استناد آيت سعيد إلى تيار دعوي قوي جعل منه الشخصية الأكثر ابتلاء بنقد المغراوي وأتباعه الذين وصل بهم الأمر إلى حدّ الطعن في عقيدته، والتشكيك في شهاداته العلمية[٥٢].

انتظر آيت سعيد حتى تأسيس جمعية الحافظ بن عبد البر ليهاجم من خلالها المغراوي وتياره الدعوي، حيث وجّه في الجمع التأسيسي لجمعية الحافظ بن عبد البر عدة تهم إلى جمعية الدعوة ومن ذلك قوله:

- «لدى جمعية الدعوة مخالفات عقائدية صريحة، تجعلها غير مستحقة لتزعّم الدعوة السلفية، فضلاً على احتكار التكلم باسمها».

---

(٤٩) يمكن تقسيم أعضاء جمعية الحافظ المتخرجين من الجامعة الإسلامية إلى جيلين: خريجي الثمانينيات ويضم: المصنف، آيت سعيد، أبو مالك، محمد فتح الله اسطيري، رشيد مادون. وخريجي أوائل التسعينيات: جمال اسطيري، عبد اللطيف اهاشيم، محمد ولالي، محمد عوام. أما معدل مكوثهم في الجامعة، فيتراوح ما بين أربع إلى ست سنوات تختم بالحصول على الإجازة (آيت سعيد جمال اسطيري) أو الماجستير (رشيد مادون) أو الدكتوراه (أبو مالك).

(٥٠) من خلال رسالته «بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام للحافظ ابن القطان الفاسي». وقد نالها عام ١٩٩٣.

(٥١) بالإضافة إلى الحسين آيت سعيد، حصل كل من أعضاء الجمعية: اسطيري جمال واسطيري محمد ولكريمي مصطفى على دكتوراه في الدراسات الإسلامية من الجامعات المغربية، وهم يشغلون منصب أساتذة التعليم العالي حالياً، أما محمد ويلالي ومحمد مخلص فهما أستاذان في التعليم الثانوي ومدرّسان لمادة التربية الإسلامية، في حين يشغل رشيد مادون منصب مدرّس في مركز تكوين الأساتذة.

(٥٢) ولذلك تعتبر نخب جمعية الحافظ بن عبد البر أن «من أسباب تعثر الدعوة أن المنهج أصبح عند المغراوي مجرد مجموعة مواقف من الأشخاص، فعوض التمسك بأصول الدعوة، اختصر المنهج على مواقف من الأشخاص، وكل ذلك من تلبيس الشيطان».

- «كيف اتهم بتزوير الشهادات التي حصلت عليها من رجل (يقصد المغراوي) ولحمه كله ودمه كله زور».

- «يلمزونني بأنني جئت من الجامع وأنا افتخر بذلك، فذاك شأن السلف».

- «إنني أتهم أتباع المغراوي بالتكلم في العلماء وأعراضهم بغير حق، وبالتعرض لشخوص العلماء، مما يعتبر من علامات العجز العلمي والعملي والعقدي والسلوكي عنده وعند أتباعه»[٥٣].

ليخلص إلى القول: «فالذي رأينا في منهج المغراوي وهو الادعاء والهلاك باسم السلفية»[٥٤].

بناء على هذه الأحكام، هدف آيت سعيد وزملاؤه من خلال تأسيس جمعية الحافظ بن عبد البر إلى أهداف جديدة، وهي: «إبلاغ الدعوة إلى الناس بتكوين علماء قادرين على حمل الدعوة إليهم». فكانت جمعية الحافظ بن عبد البر بذلك بمثابة طائفة تنشد الكمال الأخلاقي، وتعمل على إجراء التغييرات التي تكفل تحقيق ذلك على مستوى التنظيم الديني.

وللدلالة على ترجيح الخيار الدعوي لجمعية الحافظ بن عبد البر يقول آيت سعيد: «المغراوي جمع حوله العوام من الناس، ولا يمكن لتنظيمه أن يكون ملجأ للشباب الباحث الذي كوّن لديه تساؤلات ويريد إقناعاً لا ترهيباً يواجه على إثره كل استفسار بالتحذير من الخروج عن المذهب»[٥٥].

---

(٥٣) اتهم آيت سعيد أتباع المغراوي بطعنهم للشيخ الألباني من خلال قولهم إنه عالم مرجئ، وقال إن لديه خمسة شهود على هذه الواقعة، مضيفاً: «نحن أعرف الناس بالألباني لأننا الأكثر احتكاكاً به وبعلمه وبكتبه، نعرف قيمته العلمية من دون أن نعبده».

(٥٤) تلك كانت مقتطفات من شريط احتوى على بعض مقتطفات الجمع التأسيسي لجمعية الحافظ بن عبد البر، وقد كان شريطاً رديء التسجيل، وبالكاد تمكنّا من فرز هذه المقتطفات من كلام آيت سعيد.

كما صدر عن أبي مالك، أحد شيوخ جمعية الحافظ بن عبد البر النقد الحاد نفسه تجاه المغراوي. يقول: «إن الدعاة وسلوكهم هم أهم عقبة في طريق الدعوة، فكم تشكو الدعوة الإسلامية من تناقض هؤلاء، تشكو من دعاة يعظون ولا يتعظون، يقولون ما لا يفعلون، يأمرون ولا يأتمرون، ينهون ولا ينتهون، دعاة تكذب أحوالهم وأفعالهم أقوالهم في الغالب، تسمع منهم خطباً قوية ودروساً مدوّية وانفعالات في الدفاع عن العقيدة ومنهج السلف، والأمر لا يعدو أن يكون ثرثرة ولا شيء من ذلك»، انظر: محمد المغراوي، «توظيف النصّ الديني في خطبة الجمعة، مصادره وتوثيقه وكيفية تنزيله واستعماله،» نشرة المجلس العلمي الجهوي لتارودانت وأكادير، العددان ٢ ـ ٣ (٢٠٠٣)، ص ٢٦.

(٥٥) يعيد فتح الله اسطيري، وهو من أعضاء الجمعية ما قاله الشيخ الألباني في أواخر حياته للتعبير عن واقع الحال داخل جمعية الدعوة، وهو «الإفراط في التصفية والتفريط في التربية».

ومما شجع الجمعية الجديدة على الانطلاق والعمل حصولها على تزكية شيوخ سلفيين كانوا سباقين إلى العمل الدعوي السلفي وأكثر خبرة فيه، كالشيخ زحل الذي أثنى على الجمعية بقوله: «دفعت الغيرة على السلفية، ورد الاعتبار إليها، والدعوة إلى ينابيعها الصافية، والحرص على تبني فهم السلف للدين، شباباً من خريجي الجامعة الإسلامية إلى تأسيس جمعية، رغبة منهم في تصحيح المسار، تكفيراً عمّا ارتكبه بعض أساتذتهم (يقصد المغراوي) من ممارسات غير مشرفة بعد حرب الخليج الثانية أساءت إلى التيار السلفي وأبعدت الناس عنه». فتأسيس جمعية الحافظ بن عبد البر كان بالنسبة إلى الشيخ زحل «محاولة من الاتجاه العلمي في السلفية للتصويب والمقاربة والتشييد ونقد الطوائف التي اتخذت من الولاء والبراء للأشخاص منهجية للدعوة»[٥٦].

وفي الحقيقة، فإن حضور الدوافع لدى آيت سعيد وزملائه والمتمثلة في التكوين العلمي المتماسك والرغبة في إنجاح الدعوة مقارنة بجمعية الدعوة، مثّل قوة كبيرة دفعتهم إلى العمل داخل الجمعية بحماسة وفوق المستوى العادي.

٢ ـ أما من حيث اهتماماته الدعوية، فيساهم الحسين آيت سعيد في دروس ليلية يحضرها طلبة المعهد العلمي التابع لجمعية الحافظ بن عبد البر، ومما تتميز به دروسه الدعوية التنسيق والتكامل من خلال الوقوف عند دلالة الكلمات المستعملة، واستخدام أسلوب التساؤل بغرض التوضيح في كل مرة يتطلب المقام ذلك، والمستوى الرفيع في اللغة العربية، وإن كان يتحدث بها بلكنة أمازيغية[٥٧].

أما اهتماماته العلمية، فتتلخص في العناية بنظرية المقاصد التي يقوم بتدريسها في كلية الآداب في مراكش، ويفردها بمساهماته العلمية، كتباً كانت أو مقالات، وذلك بغرض تحديد المراد بهذه النظرية بعدما طالها من استعمالات خرجت بها عن تقعيدها الأصولي.

يبدأ آيت سعيد في توضيح ذلك، بتحديد مفهوم التجديد عنده، يقول: «التجديد بالنسبة إليّ يعني شيئين: الفهم السليم للنصوص، ثم العمل بهذا الفهم». ومن أهم مظاهر التجديد عنده: «إحياء فقه المقاصد الذي مات، في

(٥٦) انظر حواره مع جريدة التجديد: ٢٠/ ١٠/ ٢٠٠٢.

(٥٧) استنتجنا هذه المميزات من خلال مداومتنا حضور دروس تفسير «سورة البقرة،» عشية كل يوم سبت، وذلك طيلة النصف الأول من عام ٢٠٠٣.

مقابل تضخم جزئيات كثيرة، وأخذها لحيّز ليس لها، وبذل فيها من الجهد والوقت والمال أكثر مما تستحق، حتى غيبت بمزاولتها مقاصد كبرى، كان من الواجب أن تعطى من العناية أكثر من تلك المبذولة في تلك الجزئيات»[٥٨].

وفي هذا السياق، يشدد آيت سعيد على مفهوم المصالح المرسلة التي تعتبر بحسبه حجر الزاوية في فقه المقاصد، حيث يقول: «المصالح والمفاسد مصطلح شرعي يكثر الحديث عنه في كتب الأصول والمقاصد، بل لقد ذهب بعض أهل العلم إلى اعتبار الدين كله قائماً على مراعاة المصالح والمفاسد». لكنه يرى أن تلك المصالح قد تعرضت للتمييع عن طريق اعتبار جميع المصالح مصالح مرسلة، فتصدر دون اعتبار لما في الأمر من نصوص[٥٩].

في مقدمة دراسة له تحت عنوان: «من المؤهل لتقدير المصالح والمفاسد»، يقول: «درأني للخوض في بيان المضطلع بتقدير المصالح والمفاسد، ما لاحظته من الكلام الكثير في هذه الآونة حول مقاصد الشريعة وأغراضها، من أناس لا يحسنون الفقه بفروعه وأصوله، ولا يحفظون التنزيل، ولا يتقنون أدوات فهم النصوص القرآنية والنبوية، فهم من علم الأصلين عارون، وعن سبيلهما متنكبون، وحزّ في نفسي أن يكون هؤلاء نصّبوا أنفسهم للكلام في المصالح والمفاسد التي ترتبط بأحوال الناس، وقضاياهم ومشاكلهم المعقدة التي لا يجدي فيها تقدير قاصر النظرة، ضيق الرؤية، قليل المعرفة بفروع الشرع وأصوله»[٦٠].

ويزيد في التوضيح قائلاً: «إن بعض الدعاة قد يقف مواقف ويعمل أعمالاً دعوية تخالف المنهج الشرعي، وحين يطالب بالحجة والبرهان، لا يجد مستنداً، إلا أن المصلحة تقتضي ذلك. وينسى أن المصلحة وصف شرعي لا بد من تنزيله على مناطه الشرعي فعلاً، وليس لباساً يلبسه من شاء على ما راق له من عمل. وأحياناً قد يصف الواجب الشرعي بإنكار المنكر، بأنه يترتب عليه مفاسد، وينسى هؤلاء أن المفاسد المعتبرة هي ما اعتبرها الشارع عن الأصل الشرعي المستقر، أنه يجب إنكار المنكر، إلا إذا ترتب على إنكاره مفسدة، والقاعدة والأصل إنكار المنكر،

---

(٥٨) الحسين آيت سعيد، أحداث ١١ سبتمبر في أمريكا: أسبابها ونتائجها (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ٢٠٠٢)، ص ١٢٩.

(٥٩) الحسين آيت سعيد، «من المؤهل لتقدير المصالح والمفاسد،» الإلماع، السنة ١، العدد ١ (تموز/يوليو ٢٠٠٠)، ص ٨٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٢.

وترتب المفسدة استثناء، فيتحوّل الاستثناء عند هؤلاء إلى قاعدة».

وبذلك يخلص آيت سعيد إلى ضرورة تقييد المصالح والمفاسد، وبالتالي كل المقاصد بصريح النص الشرعي، فما يعتبر مقاصد شرعية هو فقط ما نصت عليها النصوص صراحة، وليس ما يريد البعض من وضع مقاصد خارج هذا الإطار. وهو بذلك يرد على طرفين في آن واحد: الحركات الإسلامية التي توظف فكرة المقاصد بطريقة براغماتية، وعلى المغراوي الذي يتهمه بالعمل بغير المقاصد الشرعية للمذهبية السلفية.

إن هذا الفهم الأصولي لنظرية المقاصد وما يرتبط بها من مفاهيم (المصالح المرسلة)، جعلت آيت سعيد يكتفي في تدريسه لهذه النظرية بالجزء الأول من كتاب **الموافقات** للشاطبي، مما يعني عنايته ببيان معنى المصلحة والضوابط الشرعية لذلك الفهم، دون أن يصل إلى الجزء الثاني الذي يحتوي على ما يعتمد عليه كثير من أطراف العمل الإسلامي لتوسيع دائرة المصلحة ومقاصد النصوص. يقول آيت سعيد محذراً من هذا الاتجاه: «.. إن المرعب حقاً، والذي نخاف أن تنقلب آثاره على نتيجة عكسية، هو تصدي كثير من غير المتخصصين للكلام عن العلوم الإسلامية وعن الاجتهاد، وقد اجتهدوا بالفعل، ودلتنا اجتهاداتهم على أنهم لا يحسنون من ضروريات آلات الاجتهاد حقاً، فضلاً على شروطه وكمالياته، لما في فتاويهم من تناقض صريح لنصوص الكتاب والسنّة، أو إجماع الأئمة، أو مخالفة القواعد العامة»[٦١].

نستنتج، إذن، أن اهتمام آيت سعيد بنظرية المقاصد هو اهتمام سلفي مضمونه بيان معنى المقاصد الشرعية، وهي التي يجب أن تنص عليها النصوص صراحة، وإنكار كل من أراد استعمال النظرية خارج هذا الإطار. يقول: «تطبيق الحكم يجب أولاً لعلة أولى هي الامتثال لأمر الله عز وجل، وأما إدراك المقصد والحكمة فليس ذلك شرطاً في تطبيق الحكم، وذلك لأن إدراك المقصد عمل اجتهادي يقوم به عقل المجتهد الذي قد يصيب وقد يخطئ، ولذلك. فلا يعلق التطبيق على إدراك المقصد أو الحكمة، لأن كل ذلك متحقق دون ريب بعد تطبيق الحكم»[٦٢].

---

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) خميس بن عاشور، جهود الأسلمة، ص ٩٨.

وينتهي آيت سعيد إلى التأكيد أن «القياس هو الذي يعتبر بحق الرافد الحقيقي لعملية الاجتهاد والاستنباط...»[٦٣]، بما أن «.. تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد أصابه من ناحية العمل حيف، وأصيب بضمور وهزال»، في انتظار أن يتم «..الاهتمام بهذا الجانب، وتأصيله أكثر، وإضافة ضوابط وشروط أخرى له، حتى يتحدد بدقة وينضبط كلياً، لأن الضوابط الموضوعية له غير كافية في عصرنا هذا، فهي غير قادرة على إنتاج اجتهاد جديد وموفق لا تتضارب فيه الجزئيات مع كلياتها..»[٦٤].

وفي ما يخص اهتماماته الأخرى داخل الكلية، يعتبر آيت سعيد عضواً نشيطاً في وحدة البحث والتكوين «مناهج الاستدلال والاستنباط وضوابط فهم الواقع في المدرسة المالكية المغربية»، بحيث يقوم بتدريس مادة العقود المستحدثة، ودروسه عبارة عن مقارنة بين آراء الفقهاء في مسألة العقود ومقابلة بينها، لينتهي بتبني رأي بناء على هذا الترجيح، مما يدل على اهتمامه بالفقه المقارن وغيره من المواد التي تعزّ نظائرها عند السلفيين، وتجعل خطابه داخل الكلية يكتسي طابعاً علمياً يخفي سماته المذهبية تحت ستار كثيف من مفاهيم العلم الشرعي.

وتكشف عناوين بحوث الإجازة التي أطّرها عن تنوع اهتماماته الأكاديمية، فبالإضافة إلى مقاصد الشريعة تكشف اللائحة التالية تعدد انشغالاته، ولكن مع اهتمام أكثر بعلوم الحديث وبالتفسير والعقيدة، وهي المواد الأساسية التي توصي المذهبية السلفية بالعناية بها.

- **عناوين بحوث الإجازة التي أطرها برسم موسم ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩**

تدوين السنّة في عهد الرسول ـ علم الجرح والتعديل وأثره في الدراسات الأدبية ـ أعلام المذهب المالكي في الغرب الإسلامي وأثرهم في تأسيس قواعد هذا المذهب ـ التوحيد عند المعتزلة ـ تطور مكانة السنن في القرآن ـ ضرورة الالتزام بالسنّة ـ عناية المحدثين بنقد المتن ـ النفس في التصور الإسلامي ـ الرسم القرآني ـ ضوابط الإمام الشافعي ومنهجه في الرسالة ـ الضرورات الخمس ـ عملية تدوين الحديث في العهد النبوي إلى الخلافة العباسية ـ قول الصحابي عند

---

(٦٣) الحسين آيت سعيد، «التجديد في التعليل الفقهي،» ورقة قدمت إلى: **الاجتهاد الفقهي أي دور؟ وأي جديد (ندوة)**، تنسيق محمد الروكي، سلسلة ندوات ومحاضرات؛ ٥٣ (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، [د. ت.])، ص ١١٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

الأصوليين والفقهاء ـ عملية تدوين الحديث بعد العهد النبوي إلى الخلافة العباسية ـ أحكام الحجاب من خلال سورة الأحزاب.

● عناوين بحوث الإجازة التي أطرها برسم موسم ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠

المذهب المالكي في الغرب الإسلامي ـ قراءة نافع من رواية ورش في المغرب ـ الحسبة في الإسلام، أصولها وضوابطها ـ تداول الخمور والمخدرات بين الطب والشرع ـ حول المنهجية الأصولية عند الإمام الغزالي ـ جريمة الزنا بين الطب والشرع والقانون ـ مقاصد الشريعة عند الإمام ابن القيم ـ القرطبي ومنهجه في التفسير ـ الفن في المفهوم الإسلامي ـ إشكالية العقل والنقل في المفهوم الإسلامي.

● عناوين بحوث الإجازة التي أطرها برسم موسم ١٩٩٠ ـ ١٩٩١

فقه مرويات غزوة بني قريظة ـ ابن القيم الجوزية وتحليله للأحكام من خلال كتابه: **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** ـ الخلاف بين المحدثين والأصوليين في الرواية وأثره في التصحيح والتصنيف ـ مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه: **الموافقات** ـ مراحل الدعوة المحمدية ـ الآداب الشرعية من خلال سورة الحجرات ـ الإمام أحمد وشرطه في مسنده مع فهرسة أحاديثه ـ ظاهرة الأناشيد الإسلامية بين التحليل والتحريم ـ أبو داوود ومكانة سننه بين كتاب السنّة مع فهرسة أحاديثه وأعلامه ـ أهمية علم التاريخ في الحديث.

● عناوين بحوث الإجازة التي أطرها برسم موسم ١٩٩١ ـ ١٩٩٢

مفهوم الإصلاح والتجديد في الدعوة الإسلامية ـ ابن جرير ومنهجه في التفسير ـ المسالك الاجتهادية للكشف عن المقاصد الشرعية الإسلامية عند الشاطبي والطاهر بن عاشور ـ ظاهرة الوضع في الحديث[٦٥].

● عناوين بحوث الإجازة التي أطرها برسم موسم ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣

الاستشراق الإنكليزي دوافعه وآثاره على علم القرآن الكريم ـ الأخلاق النبوية في العلاقات الدولية ـ مفهوم الاستحسان وأهميته في التشريع الإسلامي ـ

---

(٦٥) ظهر لدى آيت سعيد اعتناء كبير بالسيرة النبوية، وذلك بتقسيمها إلى مراحلها الأساسية، وتكليف الطلبة بالعناية بتلك الأقسام في بحوثهم لنيل الإجازة. كما كان شديد العناية بتفسير القرآن من خلال تشكيل فرق من طلبته وتكليفهم بتحقيق ودراسة أجزاء كتاب **جامع البيان في تفسير أحكام القرآن** للقرطبي.

عمل أهل المدينة عند الإمام مالك ـ فقهاء الصحابة ومناهجهم الاجتهادية ـ عائشة أم المؤمنين ـ المذهبية وأثرها في التفسير[٦٦]، أما على مستوى الساحة الدعوية، فقد كانت لآيت سعيد الشجاعة في إعلان مواقفه بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات المتحدة الأمريكية من خلال هجومه على السياسة الأمريكية تجاه قضايا المسلمين وإعلان دعمه لطالبان من خلال وصفهم بـ «القائمين على حدود الله»، ومن خلال معارضته لموقف العلماء الذين أفتوا بجواز الاستعانة بالقوات الأجنبية في حرب الخليج الثانية. وقد عرضته هذه المواقف للاعتقال لمدة ٤٨ ساعة سعى من خلالها معتقلوه إلى معرفة حقيقة ما أعلنه في الكتاب، وغيرها من المواضيع التي تصل بمذهبيته السلفية إلى مواقفها من الاتجاهين التقليدي والجهادي، خصوصاً بعد تفجيرات ١٦ أيار/ مايو ٢٠٠٣.

خامساً: محمد جميل: رمز السلفية العلمية

١ ـ يعتبر محمد جميل جزءاً من نخبة عالمة تحاول تغيير الأوضاع بناء على قناعات ذاتية تكوّنت عندها من خلال مسار دراسي طويل أسفر عن قناعات سلفية غير مقطوعة الصلة بالتقاليد الدينية المحلية التي كانت في حدّ ذاتها جزءاً من هذا المسار.

وكما كان الشأن بالنسبة إلى الحسين آيت سعيد، فقد كان جميل حريصاً على إخفاء هويته الدينية، مظهراً عدم انتمائه إلى أي من التيارات الدينية العاملة في الساحة الدعوية[٦٧]، وذلك بحكم مكانته العلمية، وتعدد المناصب التي يشغلها، فلم تكن سلفيته تظهر سوى من خلال مداخلاته في بعض خطبه ليوم الجمعة، وبعض الكتابات والمقالات المعدودة على رؤوس الأصابع.

بدأ جميل مساره التعليمي بولوج مدرسة إداومنو العتيقة في ناحية شتوكة أيت باها[٦٨]، وهناك تلقى تعليمه الشرعي قبل أن يلتحق بمعهد محمد الخامس للتعليم الأصيل في تارودانت ليحصل على شهادة البكالوريا ويعمل في قطاع

---

(٦٦) كما أشرف آيت سعيد على بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة أجراه الطالب عبد الكريم أجمي تحت عنوان «المصلحة والمفسدة في القرآن الكريم، دراسة وتحليل»، وذلك عام ٢٠٠٠.

(٦٧) أعلن الدكتور جميل رفضه لإجراء مقابلة معنا بعد اعتذارات متتالية ووعود كثيرة قطعها لنا، لذلك فالمادة التي جمعناها بصدد شخصيته مصدرها زملاؤه وبعض الفاعلين في الحقل الديني المحلي في أكادير من فقهاء وأئمة.

(٦٨) توجد هذه المدرسة على الطريق الرابطة بين أيت باها ومدينة أولاد تايمة.

التعليم العمومي. وبالموازاة مع ذلك، أراد جميل أن يوسع اهتماماته، فتقدم لنيل التزكية من المجلس العلمي لأگادير، لكنه لم ينجح في تحصيلها بسبب نزاع بينه وبين الكرسيفي رئيس المجلس آنذاك. فأقسم ألا يعاود الكرة إلا وهو حاصل على أعلى الشهادات.

انتقل جميل بعد ذلك إلى مصر وتسجل في جامعة الأزهر. لقد تأثر في هذه المرحلة بالفكر السلفي المعتدل لرشيد رضا الذي أعطى أهمية كبيرة للتعليم الديني، خصوصاً ما تعلق بفهم القرآن وتدبر آياته، كما ظهر في تفسيره المسمى **المنار**.

٢ ـ وقد ظهر تأثير ذلك في د. محمد جميل، إذ بمجرد رجوعه من مصر افتتح عمله الدعوي برفقة سبعة أئمة متنقلين بين المنازل والشقق، إلى أن تمكن برفقة زملائه في الدراسة من نيل عضوية المجلس العلمي في أگادير[٦٩]. آنذاك تمكن بمساعدة من رئيس المجلس العلمي الحسين العبادي من اتخاذ مسجد أبي بكر الصديق مقراً لاستقبال خريجي التعليم العتيق الراغبين في تعميق مداركهم في مادة القرآن والحديث، حيث خصص جميل دروسه لتلقين مريديه التجويد وإغناء رصيدهم من الأحاديث بسردها وحفظها وتحقيق سندها، أي كل ما كان تعتبره النخب الجديدة نقاط ضعف في المنهج المعمول به في المدارس العتيقة[٧٠].

شهدت دروس جميل إقبالاً كبيراً، وكان لها الأثر البارز في من تابعها من خريجي التعليم العتيق، ومن مظاهر هذا التأثير ما أصبحت يقوم به العديد من أئمة مساجد أگادير من ترتيل الحزب وإن كانت القراءة جماعية[٧١].

---

(٦٩) من بين ١٤ عضواً كان ستة أعضاء من المجلس المحلي سلفيين، وهم الحسين العبادي (رئيس المجلس)، أبو مالك، جميل، الوافي، شرحبيلي، أصبايو. وقد تمكنوا من ولوج المجلس بفعل سياسة وزير الأوقاف السابق المدغري الذي اضطر أمام مطالب الأئمة المادية إلى الاعتماد على الأساتذة الجامعيين لإلقاء خطب الجمعة. وقد حاول ناظر الأوقاف المحسوب على النخبة الدينية التقليدية جاهداً الالتفاف على هذه النخبة وأفكارها، والحد من تأثيرها، بتكوين مجالس علمية هامشية تعمل إلى جانب المجلس العلمي الذي يمكن أن يضم فقهاء المدارس العتيقة، لكن الأعضاء في مجلس السلفيين لم يتحمسوا لفكرة الناظر، فلم يعقد الاجتماع الذي كان يروم تحقيق ذلك.

(٧٠) في مادة الحديث تقتصر بعض مدارس التعليم العتيق على سرد البخاري في رمضان.

(٧١) لاحظنا هذه الطريقة في عدة مساجد في ولاية أگادير، ومنها مسجد أحد بأيت ملول، بحيث يجمع الفقيه عبد القادر وطلبته القراءة الجماعية بالتجويد في توفيق بين الطريقتين التقليدية والسلفية. وللإشارة، فالمسجد مسيّر من طرف جمعية سلفية التوجه.

كما أحدثت تلك الدروس تحولاً في التمثلات التي يحملها مريدو د. جميل حول الطقوس التي تعوّدوا عليها في ما قبل، فقد صرح بعضهم: «فحتى وإن سلمنا بأن القراءة الجماعية تساعد على الحفظ، فإن رتابتها جعلتها غير مؤثرة في النفوس، ولا تحدث قي القلب خشوعاً، بخلاف التجويد الذي يؤدي مجموع هذه الوظائف دفعة واحدة».

وباعتبار جميل عضواً في المجلس العلمي، تعتبر ملازمة الدروس فرصة لخريجي التعليم الديني لتحسين مستوياتهم في مادتي قراءة القرآن والحديث التي يركّز عليهما المجلس العلمي لأكادير لنيل التزكية[٧٢]، كما تعتبر مداومة الدروس في مسجد أبي بكر فرصة لهؤلاء للتواصل والتعارف المتبادل اللذين يهدفان إلى العثور على وظيفة دينية تتمثل بالنسبة إلى هؤلاء في إمامة أحد مساجد المدينة.

٣ ـ لم تكتف هذه النخبة الدينية السلفية بالعمل الدعوي على مستوى المجلس العلمي، بل استغلت مشاركة أعضائها، كخبراء في التعليم الديني وفي الأعمال التمهيدية لإصلاح التعليم العتيق، لتمرير تصوّراتها المذهبية، بحيث اقترحت مشروعاً لتنظيم الدراسة في التعليم العتيق، كما اقترحت العديد من الإصلاحات ذات النفس السلفي التي منها ما يلي[٧٣]:

ـ الاعتناء بمادة التجويد.

ـ إفراد التوحيد بمادة مستقلة بعدما كان يدرّس كمقدمة لمادة الفقه.

ـ اعتماد منظومة الخريدة بشرح الدردير والعقيدة الطحاوية إلى جانب رسالة أبي زيد القيرواني كمراجع لمادة التوحيد، وهي كلها منظومات سلفية.

ـ العناية أكثر بمادة التفسير[٧٤].

---

(٧٢) ويؤدي ذلك إلى إقصاء خريجي المدارس العتيقة غير المتمكنين من التجويد والحديث، مما أدى إلى العطالة في صفوفهم، واضطرهم ذلك إلى طلب التزكية من المجالس العلمية الأخرى، وخصوصاً من مجلس تزنيت الذي ما زالت تسيطر عليه النخب التقليدية برئاسة الحسين وجاج. ويعتبر الكثير من المتتبعين ما قام به جميل ثورة على الأساليب الكلاسيكية في منح التزكية التي تعتمد على الوساطة.

(٧٣) كان المشروع من الأوراق المقدمة على هامش الأيام الدراسية للتعليم العتيق المنعقد في أكادير بتاريخ الثالث والرابع من تموز/ يوليو ٢٠٠٢، وكان من إعداد الأساتذة: د. جميل، ود. إبراهيم الوافي، ود. العربي البوهالي، وأ. عبد الله بن الطاهر، وأ. الحسن آيت سعيد.

(٧٤) تعرف المدارس العتيقة بقلة اعتنائها بالتفسير، حتى إن بعض المدارس لا تجعل له مكاناً بين المقررات، إلا من باب ما يتطرق إليه في الحزب الراتب من إعراب لبعض الآيات في بداية الحزب وشرحها.

ـ العناية بالحديث وعلومه.

ـ إضافة رسالة ابن أبي زيد القيرواني لتكون مرجعاً في الفقه، إلى جانب مشرح ميارة الصغير ومختصر خليل اللذين تعتمدهما المدارس العتيقة.

ـ العناية بالسيرة النبوية.

ـ العناية بأصول الفقه.

ـ إدراج مادة الدعوة الإسلامية ومناهجها وأدواتها ضمن المقرّرات الدراسية، تأهيلاً للطالب ليكون خطيباً وواعظاً وداعية مقنعاً[٧٥].

وعلى الصعيد الخارجي، يعتبر جميل شخصية علمية مرموقة شاركت في عدة مبادرات هدفت إلى الخدمة العلمية للمشروع السلفي. وفي هذا الإطار، شارك في إعداد إطار عمل لمشروع صياغة المذهب المالكي برعاية من دار البحوث الإسلامية وإحياء التراث الإماراتي. وقد هدف المشروع إلى توثيق المذهب المالكي مخدوماً بالدليل من الكتاب والسنّة، ونشره، وذلك في مجلد كبير يشكّل مرجعاً دينياً مهماً يخدم الدين الإسلامي الحنيف، ويوفر مادة علمية ودينية موثقة للباحثين الدارسين من عرب وأجانب ومهتمين بشؤون الفقه الإسلامي[٧٦].

وتتجلى سلفية المشروع في ما تعتبره النخب السلفية أنه خروج للاجتهادات الصادرة من شارحي المذهب والمجتهدين داخله عن نصوص الكتاب والسنّة. لذلك، فإن من صميم الوفاء للنصوص ومفهوم السلف لها إعادة ربط تلك الاجتهادات

---

(٧٥) خلصت أعمال الأيام الدراسية للتعليم العتيق بشكل عام إلى إدخال المواد المقترحة مع اعتماد المراجع المعتادة في التعليم العتيق، بحيث تم الانتباه إلى ما في المراجع التي اقترحتها اللجنة من روح سلفية تعارض التوجّه المذهبي للدولة. وقد اعتبر العبادي، رئيس المجلس العملي لأگادير آنذاك، ذلك تكريساً لغياب المنهجية، وغياب ثقافة العصر عن التعليم العتيق.

(٧٦) بالإضافة إلى د. جميل، تكوّنت اللجنة العليا للمشروع من: محمد الروكي، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة محمد الخامس ـ الشيخ محمد ولد أمباله، رئيس المجلس الإسلامي الأعلى في موريتانيا ـ محمد الأمين ولد مزيد، الأستاذ في كلية خليفة بن زايد الجوية في مدينة العين ـ أحمد طه، عميد كلية الشريعة والقانون في الأزهر الشريف ـ عبد الوهاب أبو سلمان، أستاذ الدراسات العليا في جامعة أم القرى سابقاً، وعضو هيئة كبار العلماء في السعودية ـ زين العابدين العبد، أستاذ الدراسات العليا في جامعة أمدرمان الإسلامية في السودان. انظر: التجديد، ١٧/ ٢/ ٢٠٠٤. ويختلف هذا المشروع تماماً من حيث عالميته عمّا أعلنه الملك في افتتاح الدورة الأولى لأعمال المجلس العلمي الأعلى، يوم الجمعة في ٨ تموز/يوليو ٢٠٠٥، من عزم الدول في إطار الاهتمام بالمذهب تحقيق كتاب الموطأ للإمام مالك، وتوعية الناس بأصوله، الأمر الذي يهدف إلى تعزيز الخصوصية الدينية للمغرب.

بنصوص الكتاب وصحيح السنن، وغضّ الطرف عمّا كان مخالفاً لذلك[٧٧].

وفي الوقت الحالي يعمل الأستاذ في كلية الشريعة في أيت ملول التابعة لجامعة القرويين التي نال منها الدكتوراه، حيث يقوم بتدرس مادة التفسير للسنة الثانية من السلك الثاني، ومادة أصول الفقه للسنة الأولى من السلك الثالث (وحدة الأحوال الشخصية)، ويكن له الجميع احتراماً كبيراً، إذ لا يعرف لدى جميل أية ميول مذهبية، بحسب ما أفادنا به طلبته، وتأكد ذلك لنا من خلال عناوين بحوث الإجازة والسلك الثالث، والدكتوراه التي واظب على تأطيرها على رغم انشغالاته المتعددة[٧٨]، وهو ما تبيّنه اللائحة التالية:

● **بحوث الإجازة المؤطرة برسم موسم ١٩٩٠ ـ ١٩٩١**

لغة القرآن: مأساة الحاضر وتوقعات المستقبل ـ الترابط بين السور القرآنية عند الشيخ سعيد حوى ـ تفسير القرآن بالسنّة وأثره في فهم النص القرآني ـ الأصول التربوية في القصص القرآني ـ التعارض الظاهري بين الآيات القرآنية وطرق إزالته ـ الولاء ومفهومه الشرعي ـ ضوابط العمل في الإسلام ـ مناهج المستشرقين في دراسة الفكر الإسلامي.

● **بحوث الإجازة المؤطرة برسم موسم ١٩٩١ ـ ١٩٩٢**

التكافل الاجتماعي في عهد عمر بن عبد العزيز ـ فقه الاختلاف في مجال الدعوة الإسلامية ـ أسباب ورود الحديث وأثرها في فهم نص الحديث ـ عقوبة

---

(٧٧) وعلى المستوى الشخصي، يعدّ ابن عبد الطاهر، المرشد والواعظ والخطيب والمدرّس في مسجد الإمام البخاري في أگادير، والمدرّس في المدرسة العتيقة الملحقة به، من أبرز المشتغلين المغاربة على مشروع ربط الفقه المالكي بنصوص الكتاب والسنّة، بحيث أصدر عدة كتب في هذا الموضوع، ومنها: **الحج في الفقه المالكي وأدلته**، و**فقه الأعيان الطاهرة والنجسة في المذهب المالكي وأدلته**، و**مدوّنة الأسرة في إطار المذهب المالكي وأدلته**، وهو دراسة تأصيلية مقارنة في ضوء المذاهب الأربعة مع مناقشة وترجيح دون تعصب لقول أو مذهب، ويقول في مقدمته: «لقد لاحظ عدد من العلماء والباحثين في الفقه المالكي أن هناك حاجة إلى كتاب يذكر مسائل مقرونة بأدلتها من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس وغيرها، وذلك لأن الفقه المالكي قد مرّ بفترات تاريخية متعددة انتهت به إلى أن يكون مجرد نصوص خالية من أدلتها، فأصبح الدارس يقرأ الكتاب في الفقه المالكي دون أن يصادف فيه أي حديث، ومن العيب بمكان أن تكون الكتب التي تتناول مذهب إمام أهل الحديث خالية من الحديث.. وقد تصدّى عدد من الباحثين لتلبية هذه الغربة، والاستجابة لملء هذا الفراغ، وإني لأرجو من الله العلي القدير أن يجعلني منهم». انظر: عبد الله بن الطاهر، **مدونة الأسرة في إطار المذهب المالكي وأدلته، الكتاب الأول: الزواج** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٤)، ص ٦.

(٧٨) يمثل د. جميل كلية الشريعة في أگادير لدى جامعة القرويين، كما كان ممثل الجامعة في اللجنة التي وضعت ميثاق التربية والتكوين.

المتهم في الفقه الإسلامي ـ عناصر القوة النفسية في غزوات الرسول (ﷺ) ـ الأحاديث المعلقة في صحيح البخاري ـ الاستعانة بغير المسلمين ـ الفكر التربوي عند ابن الجوزي.

● **بحوث السلك الثالث والدكتوراه المؤطرة ما بين ١٩٩٠ ـ ١٩٩٧**

المقاصد الشرعية والمالية في القرآن الكريم ـ ابن رشد وكتابة البيان والتحصيل ـ أجوبة ابن عيسى السكتاني، تقديم وتحقيق ـ إسناد الولاية للمرأة في الفقه الإسلامي ـ تقديم وتحقيق كتاب البيوع من كتاب: **التوضيح وشرح مختصر ابن الحاجب الفرعي** ـ حجية القاضي في الإثبات في النظام القضائي الإسلامي ـ التوشيح على صحيح الإمام البخاري لجلال الدين السيوطي ـ تحفة الناظر وغنية الذاكر وتغيير المناكر ـ المنجاة العامة عند ابن تيمية ـ الضوابط العامة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي ـ الملكية العقارية الجماعية وأثرها في التنمية الاقتصادية ـ كراء الأراضي الفلاحية في الفقه المالكي وقانون الالتزامات والعقود المغربي ـ الدراسات الأصولية بالمغرب الإسلامي ـ تدوين السيرة النبوية بين المحدثين والمؤرخين: دراسة في مناهج تلقي الأخبار ـ الرد النثير على أجوبة أبي الحسن الصغير لإبراهيم بن هلال[٧٩].

(٧٩) يعد تأطير البحوث الأكاديمية على مستوى الكليات واجهة العمل الدعوي الوحيد للعديد من الشخصيات السلفية في المغرب، مثل: الحسين العبادي ومحمد شرحبيلي (كلية الشريعة في أيت ملول)، وأصبايو (كلية الآداب في أكادير)، وحسن العلمي (كلية الآداب في القنيطرة)، وإسماعيل الخطيب وتوفيق الغنبوزي (كلية أصول الدين في تطوان). . . إلخ. وقد كان أغلب هؤلاء أعضاء في المجالس العلمية المحلية، قبل أن يخرج معظمهم منها بعد التعديلات الجديدة التي عرفتها في إطار سياسة تأهيل الحقل الديني. للمزيد، انظر: عبد الحكيم أبو اللوز، «التوجهات الجديدة في السياسة الدينية في المغرب،» إنسانيات (المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية)، السنة ١٠، العدد ٣١ (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ٢٠٠٦)، ص ٣١ ـ ٤٣.

الفصل الثاني عشر
السلفيـــة والسياســـة

لقد كان الافتقار إلى الخطاب السياسي، بما هو مجموعة من الأفكار والتصوّرات السياسية المرتبطة منطقياً، المتعلقة بتحليل الواقع السياسي وتحديد طرق معالجته والتأثير فيه، عائقاً في وجه دراسة العلاقات السياسية للحركات السلفية، كما إن عدم توفر هذه الأخيرة على منبر إعلامي يمكّنها من التعبير عن الرأي السياسي، جعل جلّ نشاطها منحصراً في حلقات التدريس ونشر وتأليف الكتب وغيرها من المناشط المليئة بالوعظ الديني، فما ظلّ يستقطب اهتمام الحركات السلفية هو الاستقامة الفردية (Perfection personnelle)، وليس الفعل الجماعي (L'Action collective) الذي يتوخّى أهدافاً دنيوية، وهذا ما يجعل منها حركات تزدري السياسة وتبعدها عن اهتماماتها، مثلها في ذلك مثل العديد من الحركات الدينية التي لا تهدف إلى الاستيلاء على السلطة أو التحويل الثوري للمجتمع، بل تعمل على تكوين جماعة مؤمنين حقيقيين. ولنا في حال اللوبافيتش اليهودي في العالم المسيحي، أو التبليغ في العالم الإسلامي، أكبر مثال على هذه الحركات، ذلك أنها تقترح صيغة أخرى للحياة تكون التضامنات الأهلية والجماعية فيها مؤسسة على التجربة الدينية الشخصية.

وإذا كانت السياسة غير موجودة على مستوى الخطاب، فإن ذلك لا يعني غيابها، فهي تنتمي إلى مستوى آخر، مستوى الممارسة اليومية، بحيث يمكن أن نجد بعض مدلولاتها في أشكال العمل اليومية، والطقوس، والتنشئة، والعلاقات الاجتماعية[١].

---

(١) نعتمد على التيار الأنثروبولوجي السياسي، ومن أبرز وجوهه جورج بلانديي الذي رفض اقتصار السياسة على مجتمعات الدولة، ويعمم الوجود السياسي في كل الأشكال الاجتماعية: الرمزية، الشخصية، الطقسية، انظر: Georges Balandier, *Anthropologie politique*, 4ème éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 1999).

ففي الغرب، أدى نجاح بعض الطوائف في خلق ثروة مادية كبيرة إلى مفاوضة السلطات من موقع قوة، فعندما بدأت هذه الطوائف تساهم في خلق الثروة، أصبح الوعي يتكون بأنها مجموعات دينية جديدة مشروعة اجتماعياً[٢].

كما ساهم ما تقوم به في تهذيب الأخلاق (Moralisation)، وتوفير العدالة بين أتباعها والترغيب في العمل الاقتصادي[٣]، في خلق ظروف التلاقي والتوافق بين الطائفة وعالمها الخارجي[٤]، ومن وجوه ذلك تعاون الطائفة مع الدولة من خلال تعبئة مبشّريها للقيام بحملات التبشير في الدول المستعمرة.

إذن، فعلى الرغم من رفضها للسياسة وامتناعها عن الخوض فيها، فإنه لا شيء يمنع الطوائف من تأويل العالم الحالي بما يسود فيه من نزعات وظواهر دينية ودنيوية. وهذا هو السر في أن أصبحت الحركات السلفية، موضع بحثنا، تستقطب اهتمام مختلف التيارات السياسية، وأضحت موضوعاً ترسم في ضوئه الاستراتيجيات الدولية والسياسات الوطنية، فكيف أمكن لمذهبية دينية ولاسياسية (Apolitique) أن تنافس الأيديولوجيات الأخرى، الدينية منها والعلمانية[٥].

أولاً: الامتثالية كمبدأ سياسي

إذا كان من المستحيل الحديث عن خطاب سياسي لدى الاتجاهات السلفية، فإن الامتثالية السياسية (Conformisme politique) تشكل مبدأ ناظماً للفعل السياسي، إذ تختصر السلفية فعلها السياسي في هذا المبدأ، وتبعد من خلاله كل حديث مفصّل عن السياسة بكل ما يتفرّع عنه من قضايا.

١ ـ كان ابن تيمية أحد الآباء المؤسسين للسلفية أول من وضع هذا المبدأ. فبداية، لم يعر ابن تيمية مسألة تعيين الإمام أو الخروج عليه، ومسألة مشروعية الحكم، اهتماماً كبيراً، وإنما ركّز على التذكير بحقوق كل من الإمام والرعية، متناولاً

---

(٢) مثال: (Les Mennonistes) في فرنسا و(Les Quakers) في بريطانيا، انظر: Jean Séguy, «Sectes chretiennes et developpement,» *Archives des sciences sociale des religions*, no. 131 (janvier-juin 1962), p. 7.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١.

(٥) C. L. d'Epnay, «Changements Sociaux et développement d'une secte: Le Pontecoeisme en chili,» *Archives des sciences sociales des religions*, no. 32 (janvier-juin 1967), p. 79.

في كتابه: **السياسة الشرعية** دراسة حقوق الله وحقوق الجماعة في عمومها[٦]، ثم عرّج في كتاب آخر على الحقوق الفردية، متناولاً على التوالي الضمانات التي تقدمها الدولة إلى الفرد والأسرة وإلى أموال كل فرد في الجماعة[٧].

كانت نظرية ابن تيمية الاجتماعية والسياسية نتاجاً مباشراً لعقيدته في النبوة والأصول، فكان فهم ابن تيمية لواجب الطاعة منسجماً مع نظريته في التوحيد، فهو يدرج في الواجب الملقى على الأمة بتقليد النبي (ﷺ) والخضوع الكامل للشريعة.

هكذا كانت مسألة نشأة الدولة ثانوية في مذهب ابن تيمية السياسي، فسواء تم تبرير قيام السلطة عن طريق التعيين الإلهي أو عن طريق انتخاب شكلي، فلم يكن لذلك أهمية، ما دامت السلطة موجودة بالفعل. فهذه حقيقة، وبهذا كانت نزعة مذهب ابن تيمية واقعية ومتعارضة مع شكلية الانتخاب عند أهل السنّة، ومع النزعة المثالية عند الشيعة[٨].

في ما يخص مسألة الخروج عن الحكام (البراء)، ذهب ابن تيمية مذهب غالبية أهل السنّة وأهل الحديث وكبار الأئمة، إذ قال بوجوب طاعة الحكام الفجرة أو الجهلة في الحدود التي لا تعتبر فيها أوامرهم مخالفة صريحة لأمر الله ورسوله، ويجب لكي يصبح العصيان مباحاً أن تكون قرارات الإمام مخالفة لأحكام شرعية تستند إلى نص صريح من القرآن والسنّة وإجماع السلف[٩].

وعلى عكس علماء أهل السنة الذين فصلوا في مسألة البراء، وقف ابن تيمية في حديثه عن هذه المسألة عند هذا الحدّ، مكتفياً بمعالجتها في إطار جلب

---

(٦) عند ابن تيمية تأتي في المقدمة حقوق الله الذي يختص في حقه المطلق في أن يكون وحده المعبود، والحقيقة أن الله وحده هو صاحب هذا الحق. ولا تنحصر عبادة الله في ممارسة بعض العبادات فقط، فإن احترام كل الحقوق هو في النهاية احترام لحقوق الله، وللأمة أيضاً حقوقها بالنظر إلى مجموع الناس التي تضمهم وجملة حاجاتها. وأول هذه الحقوق هو احترام وحدتها ودوام تماسكها. وهذه الحقوق على اختلافها ينبغي بالضرورة أن تنفذ. إن صاحب الحق وحده هو الذي يستطيع أن ينال حقه، ونظراً إلى أن ليس هناك تنظيم يتيح للأمة أن تعبّر عن إرادتها، فإن حقوق الأمة لا تسقط بأي حال كما تسقط حقوق الله. وآخر أقسام الحقوق هي حقوق الناس، فإن كل رجل يؤمن بالله من حقه أن يطالب باحترام شخصه وعرضه وماله. في المحصّلة لقد كان مذهب ابن تيمية الاجتماعي والسياسي دائماً في التوفيق بين الالتزام بالمحافظة على تماسك الأمة ودوامها، والرقي المتناسق لكل من الأفراد الذين تضمهم الأمة. انظر: هنري لاووست، **أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ترجمة محمد عبد العظيم علي (القاهرة: دار الدعوة، ١٩٧٩)، ص ٣٢٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

المصالح ودرء المفاسد: يقول: «.. وهذا بعينه هو الحكمة التي رعاها الشارع في النهي عن الخروج عن الأمراء، وندب إلى ترك القتال في الفتنة، وإن كان الفاعلون لذلك يرون أن مقصودهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لكن، إذا لم يؤل النهي عن المنكر إلى ما هو أنكر منه، صارت إزالته على ذلك الوجه منكراً، وإذا لم يحصل المعروف إلا بمنكر مفسدته أعظم من مصلحة ذلك المعروف، كان تحصيل ذلك المعروف على هذا الوجه منكراً»[10].

ونتيجة لذلك، كانت الثورة المسلحة التي دعا إليها الخوارج ضد كل إمام جائر مرفوضة في مذهب ابن تيمية، بحيث إنه يحرّم على كل مسلم أن يسل سيفه في وجه أخيه المسلم. ومن ثم كان الولاء السياسي واضحاً عند هذا الفقيه المحافظ، لا يرد عليها من حق للرعية سوى حق توجيه النصح للإمام من طرف الأفراد في الأمة اقتداء بتعامل النبي (ﷺ) مع صحابته.

٢ ـ وعلى الرغم من الظروف الاجتماعية والسياسة الخاصة التي رهنت ابن تيمية في إنتاجه لفكرة الامتثالية، فإن الناطقين باسم السلفية المعاصرة يكتفون بترديد هذه النظرية تحت شعار: «لا نكران ولا هجران ولا خروج»[11]. والمعنى، أن التمرد والخروج على ولي الأمر فيه مفاسد كثيرة ولا خير فيه للأمة الإسلامية.. مهما بلغ ظلمهم وجورهم[12]: «فجور الإمام لا يجيز لنا الخروج عليه ولا يجوز لنا أن نسبه، ولا أن نشتمه، ولا أن نتكلم فيه، وعلينا أن ننصحه إذا كنا من أهل النصح، وليكن ذلك سراً بيننا وبينه»[13]. فالظلم «لا يبرر القيام بأعمال مخالفة للشرع، فالنبي (ﷺ) أمرنا بالصبر على حكام الجور في كل زمان.. تعاملنا مع الحكام هو السمع والطاعة ما لم نر في ذلك كفراً بواحاً، فلا طاعة لهم، وإذا رأينا منهم كفراً بواحاً خلعنا أيدينا منهم»[14].

كما تعتبر السلفية المعاصرة أن الاشتغال بالعمل السياسي ليس من اختصاص العامة، وإنما هو محصور في أهل الحل والعقد، أما أن يشتغل من ليس بيدهم

---

(١٠) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **منهاج السنة** (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١)، ج ٢، ص ٤٢٢.

(١١) محمد بن عبد الرحمن المغراوي، **أهل الإفك والبهتان الرادون عن السنة والقرآن** (مراكش: مكتبة دار القرآن، ٢٠٠١)، ص ٨٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(١٤) محمد بن عبد الرحمن المغراوي، في: **الصحيفة** (٢٦ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣).

حل ولا عقد، ويشغلوا جمهور الناس بالمهم عن الأهم، ففي ذلك صرف لهم عن المعرفة الصحيحة، وهذا ما نلمسه في منهاج الأحزاب والجماعات الإسلامية[١٥].

وكذلك على المستوى النظري، تعتبر السلفية أن من ترف العلم صياغة نظريات سياسية، ثم التحدث في شأنها وصياغة احتمالات بصددها، مثل: لمن الحق في إزالة الحاكم غير الخاضع لحكم الشريعة؟ فالخوض في ذلك يجانب منهج السلف الصالح الذين لا يتحدثون في القضايا إلا عند وقوعها، وهذا هو أسلوب الدعوة الذي يجب أن يتبع، وليس التنظير وبناء الأحكام على تصوّرات خيالية[١٦].

من الواضح، إذن، أن السلفية المعاصرة تكتفي بترديد الأيديولوجيا التقليدية التي روّجها العلماء القدامى، عندما قالوا بوجوب الطاعة الكاملة وعدم شرعية الإعلان عن الجهاد على السلطان وجر الأمة إلى الفتنة وخدمة العدو[١٧]، ليبقى مجال التحرك السياسي الوحيد المتوفر هو النصيحة، من خلال المشورة مع إبدائها بمراعاة للضوابط الشرعية، بعيداً عن لغة الإلزام أو التشهير، فالبلاغ يقيم الحجة ويبرئ الأمة[١٨].

هكذا تكون نظرة السلفية إلى الحكم السياسي منوطة بكمالات البشر وفضائلهم الذاتية، وتبعاً لذلك، فهي تعتبر المجال الاجتماعي والسياسي مجالاً للنصيحة والدعاء والهداية والإرشاد، ولا تختلف في ذلك عن أدوات العمل الموظفة في المجال الديني، مما يعكس إلى أي حدّ يتغيب في الأيديولوجيا السلفية التنظير الاجتماعي والسياسي الذي يتجاوز المراهنة على فضائل الأشخاص إلى العناية بالهياكل والمؤسسات التي تضع البنيات الأولية للعمل الاجتماعي العقلاني[١٩].

---

(١٥) سليم بن عيد الهلالي السلفي، **الفوائد الحسان في حديث ثوبان: تداعي الأمم** (القاهرة: دار ابن عفان، ٢٠٠١)، ص ١١٧.

(١٦) ناصر الدين الألباني، **السياسة الشرعية**، شريط صوتي، تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة، الشريط الرقم ١٠٢/١.

(١٧) علاوة على قولهم بوجوب الطاعة، فصّل العلماء الكلاسيكيون بنمط ممارسة السلطة وشروط النفاذ إليها، وهو الجانب الذي لا نجده عند السلفية. انظر معالجة هذا الموضوع في: أبو اللوز عبد الحكيم، «إشكالية الدين والسياسة في الخطاب الإسلامي: خطاب حركة النهضة التونسية نموذجاً،» (رسالة لنيل دبلوم الدراسات المعمقة في القانون العام، جامعة القاضي عياض، كلية الحقوق، مراكش، ٢٠٠١)، ص ١٤٥ ـ ١٤٨.

(١٨) الهلالي السلفي، **الفوائد الحسان في حديث ثوبان: تداعي الأمم**، ص ١١٥.

(١٩) عياض بن عاشور، **التصورات الدستورية في الإسلام السنّي** (الدار البيضاء: نشر الفنك، ١٩٩٩)، ص ٣٦.

لذلك، يعود الخطاب السلفي في معرض حديثه عن الإصلاح إلى منبعه الديني، وذلك من خلال القول إن «الاشتغال الآن بالعمل السياسي مع أننا لا ننكره، إلا أننا نومن بالتسلسل الشرعي المنطقي في آن واحد: نبدأ بالعقيدة ثم بالعبادة ثم بالسلوك تصحيحاً وتربية، ثم لا بد أن يأتي يوم ندخل السياسة بمفهومها الشرعي»[٢٠]، أما التحرك السياسي قبل تحقيق التصفية والتربية، فلن تكون له سوى نتائج سيئة.

٣ ـ من ناحية أخرى، يدل هذا التصور على مدى احتفاظ الخطاب السلفي بالنظرة الضيقة لمسؤولية العلماء في صورتها العامة، كما تطورت في تقاليد العلم الإسلامي، فالمسؤولية الأولى لرجل العلم كانت محددة أساساً في اكتساب المعرفة الدينية واستغلالها بحسب الطرق الموضوعة لها، وليس السعي إلى تغيير المجتمع[٢١]. فليس هناك حس أو إدراك واضح لأهداف جماعية يجب إنجازها في مستوى أقل من الأمة الإسلامية برمتها، وهذا الصنف من المسؤولية يجعل أصحابه غير منقادين إلى الانشغال بالعلم السياسي الذي ينظر إليه على أنه عمل مشبوه وغريب[٢٢]، علاوة على ما يضعه على عاتق العلماء من مسؤولية محدودة في الإصلاح الديني[٢٣].

بناء على ذلك، يهاجم السلفيون زعماء الحركات الإسلامية المشتغلة بالنشاط السياسي بالقول: «أي إصلاح سيكون من هؤلاء إذا لم يكونوا على علم بسنّة رسول الله، وأي إصلاح في الأمة إذا لم يكن في إصلاح عقيدتها وتطهيرها من الخرافات والبدع وتأويل المتأولين وتحريف الجاهلين وانتحال المبطلين»[٢٤]، ناصحين منظّري العمل الإسلامي أن يكونوا علماء بالكتاب والسنّة، وأن لا يتركوا تقدير الأمور لتجاربهم وعقولهم وإلهاماتهم، معتبرين أن وجود ما يسمى بعلماء فقه الحركة أو فقهاء الواقع الجاهلين بالكتاب والسنّة هو

---

(٢٠) الهلالي السلفي، المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٢١) ديل إيكلمان، **المعرفة والسلطة في المغرب: صور حياة مثقف من البادية في القرن العشرين**، ترجمة محمد أعفيف (الرباط: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، ٢٠٠٠)، ص ١٦٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٢٣) ثمة ثلّة قليلة من المثقفين بثقافة تقليدية من المنتمين لأسر حضرية مرموقة استطاعت إقامة جسر بين التعليم التقليدي والعمل السياسي، انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٢٤) محمد المغراوي، «حاجتنا إلى السنة،» في: محمد بن عبد الرحمن المغراوي، **أهل الإفك والبهتان الرادون عن السنة والقرآن** (مراكش: مكتبة دار القرآن، ٢٠٠١)، ص ٤.

إبعاد للجماعات العاملة في ميدان الدعوة إلى الله عن مصدر عزتها[٢٥].

كما يوصي السلفيون أتباع طوائفهم بالإخلاص للعقيدة السلفية في بابها السياسي حتى ولو لم يفهموا بعض المواقف التي تبدو غامضة، معتبرين أن عدم الالتزام بذلك يعدّ خيانة لمجمل العقيدة السلفية. أما الذين لا يقبلون بنظرية الخضوع السياسي التام التي تقول بها السلفية، فيجدون ضالتهم في الانتماء إلى السلفية الجهادية في محاولة إخفاء الامتثال السياسي وراء الراديكالية العقائدية، مع العلم أنه بين اتجاهي الدعوة والجهاد داخل السلفية يجب عدم البحث عن فرق لاهوتي بين المجموعتين، لأن الفرق يختص بالأحرى بالموقف المؤسساتي للناشطين[٢٦]. أما على مستوى الخطاب، وإذا استثنينا قضيتي نصرة الجهاد العالمي[٢٧] والموقف من أهل الذمة[٢٨]، فإن كلا الاتجاهين يتشابهان في أولوية الإصلاح العقدي، وفي ما طوّراه من أفكار نقدية ضد القيم السياسية الحديثة، كالديمقراطية والعلمانية[٢٩].

وبشكل عام، تنتهي السلفية إلى ازدراء الشأن السياسي الذي يبقى الاهتمام به عارضاً واستثناء قياساً بمهمة الهداية الأخلاقية والدينية، أي بناء مجتمع مثالي ركيزته الوحيدة الالتزام الشخصي بالتعاليم الدينية. فبعكس الإسلاميين الذين يسعون إلى تحقيق الإسلام بشكل جماعي، تراهن السلفية على الفرد، الذي يجب أن تكون ممارساته هادفة إلى الوصول إلى الخلاص المتمثل في إرضاء الله دون المراهنة على النجاح الدنيوي.

ويؤشر هذا المسعى إلى وجود بعد صوفي في خطاب الحركات السلفية

---

(٢٥) سليم بن عيد الهلالي السلفي، **لماذا اخترت المنهج السلفي؟** (القاهرة: دار ابن القيم، ٢٠٠٢)، ص ٢٩.

(٢٦) أوليفيه روا، **عولمة الإسلام**، ترجمة لارا معلوف (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣)، ص ١٤٤.

(٢٧) يعتبر السلفيون الجهاديون أن قضايا التصفية والتربية والابتلاء والجهاد مندمجة في السلفية كوحدة عقائدية غير قابلة للتجزيء.

(٢٨) إن تفسير السلفيين الجهاديين لأحكام أهل الذمة وتنزيلها على الواقع يكون داعياً إلى تنفيذ عمليات ضد اليهود والنصارى، ويبقى ترجيح المصالح والمفاسد رهيناً بتقدير المشايخ المؤثرين في هذا التيار، وتقديرهم هذا هو الخيط الفاصل بين الاقتناع بهذه الأحكام وتنفيذها.

(٢٩) أثناء محاكماتهم عبر شيوخ السلفية الجهادية عن فكرة الامتثالية للسلطة، بحيث قال عمر الحدوشي: «إننا دعاة ولسنا ثواراً، وإصدار الأحكام ليس من اختصاصنا، فنحن دعاة وليس قضاة، فالأحكام من اختصاص السلطان ونوابه». كما قال الفيزازي إن «تغيير المنكر باليد لا يجوز شرعاً للأعيان، بل للسلطان. والغنيمة لا تكون إلا في دار الحرب.. والحرب يعلنها أمير البلاد في جيش الإسلام». انظر العدد الخاص عن أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣، في: **الأحداث المغربية**، ٨/ ٩/ ٢٠٠٣.

الجديدة، من خلال سعيها إلى إقناع الفرد بالالتزام الذاتي المبني على مجاهدة النفس وتشجيعها على التماس الخلاص والارتباط بالله دون وسطاء، مقدمة بذلك نمطاً من التدين يقترن فيه الالتزام الصارم بصوفية قوامها البحث عن الخلاص بإرضاء الله من دون المبادلات بالإنجازات الدنيوية(٣٠).

حتى عند الحركات الجهادية، لا يعبّر الجهاد سوى عن عمل فردي، إذ يعطي الجهاديون أهمية وأولوية للجهاد، فيصبح واجباً شخصياً (فرض عين) على كل فرد وفي كل وقت، في حين إن التقليد الجماعي يعتبره واجباً جماعياً (فرض كفاية)، أي أنه ينحصر ضمن حدود جغرافية زمنية، ويتوجب على كل جماعة تتعرض لتهديد عدواني. وعليه، فإن العنف الذي يمارس باسم الإسلام، يتصور على أنه ارتباط فردي، ولا يعبر مطلقاً عن إرادة الجماعة(٣١).

وبما أنه جهاد فردي، فإنه لا يعتمد على أي خطة استراتيجية، ولا يرسم أي أهداف سياسية، والدليل أنه لم يرسم أية خطة لما بعد ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١. فعلى عكس عنف الإسلاميين الكلاسكيين الذي يبقى دوماً قابلاً للمفاوضة(٣٢)، فإن العنف السلفي لا يسعى إلى تطبيق برنامج محدد ولا يرتجي نتيجة ملموسة، بل يختار أتباعه الموت لما يحمله من معانٍ ورموز. لذلك فالتفاوض معهم مستحيل(٣٣).

إن تحويل الأهداف وتغييرها (ضرب الولايات المتحدة، الرياض، الدار البيضاء، لندن، مدريد، . .) هي الطريقة الوحيدة للبقاء بالنسبة إلى تنظيم بلغ أهدافه الأصلية، وأدت القطيعة التدريجية لكل رابط مع المجتمع إلى تحول الجهاد إلى حركة عالمية حقيقية قائمة على الارتباط الافتراضي بأمور مجردة مثل الله والأمة(٣٤).

ثانياً: سلوك الحركات السلفية

١ ـ سنقوّم اللحظة باكتشاف الطرق التي تقوم من خلالها الحركات السلفية محل الدراسة بتنزيل مبدأ الامتثالية على الواقع الملموس، فأول خطوة تترجم ذلك

(٣٠) روا، عولمة الإسلام، ص ٩.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.
(٣٤) Marc Segeman, *Le Vrai visage des terroristes: Psychologie et sociologie des acteurs du djihad* (Paris: Denoet Impacts, 2005), p. 155.

هي عدم تحميل الدولة المسؤولية عن تفشي البدع في الواقع المغربي. فقد قال المغراوي عند افتتاح إحدى دور القرآن: «أيها الإخوة، إن المغرب بلد إسلامي والحمد لله من أقدم البلاد الإسلامية التي دخلها الإسلام في وقت مبكر، والإسلام في هذا البلد ليس بالقريب. . فالإسلام دخل إليه في عهد التابعين، واستقبله المغرب ولله الحمد استقبالاً طيباً، وتعاقبت على هذا البلد دول إسلامية، وما من دولة من هذه الدول التي مرت إلا وكان لها دور كبير في إحياء القرآن والسنة»[٣٥].

إن المسؤول عن تفشي البدع، بحسب السلفية، هي الفعاليات النشطة في الحقل الديني، التي لم تتحمل مسؤوليتها في محاربة البدع، بل يعتبر بعضها مسؤولاً عن وجود البدع الدينية، وخصوصاً منها الصيغ الشعبية والصوفية من التدين.

ويزيد المغراوي في توضيح امتثاليته تجاه السلطة من خلال رفضه لأشكال الحراك الاجتماعي المناوئ للسلطة، مثل الإضرابات والمظاهرات وكل ما من شانه أن يحدث الزلازل في البلاد والعباد ويخلّ بأمن الأوطان، مردداً أن منهج الدعوة السلفية هو الاستماع الدائم إلى ولي الأمر.

فجهادنا، يقول المغراوي، ليس بالإضراب، ولكن بالتقرّب إلى الله[٣٦]. لذلك يشدّد المغراوي على رفض دار القرآن الانخراط من كل ما يسبب القلق والإزعاج للأمة، خصوصاً ما فيه الإخلال بالناحية الأمنية[٣٧]، مردّداً لمريديه: «إن أردتم لدور القرآن أن تبقى فأبعدوها عن القلاقل والفتن».

وبشكل عام، وحتى يضمن تحقق مبدأ الامتثالية، يرفض المغراوي اشتغال أتباعه بالسياسة في جميع مستوياتها، مبرراً ذلك هذه المرة بما يحدثه ذلك من إخلال بالأصول السلفية. يقول: «الاشتغال بالسياسة باب إلى الفتنة ويجرّ إلى التنازلات غير المقبولة، التي هي بمنطق المذهب السلفي خيانة للأصول، فأصحاب الجماعات الأخرى كان لهم استعداد مبدئي للاشتغال في السياسة والانخراط في التوفيق العلمي نظراً لمرجعياتهم المتعددة، التي أحدثت لهم خللا في المنهج والعمل، ولذلك غاب عندهم المبدأ الموجّه».

---

(٣٥) المغراوي، أهل الإفك والبهتان الرادون عن السنّة والقرآن، ص ٨٩.

(٣٦) وفي هذا الإطار، جاء رفض المغراوي للدعوة التي وجهت إلى تنظيمه للمشاركة في المظاهرة ضد خطة إدماج المرأة في التنمية التي شاركت فيها جميع الجماعات الإسلامية الأخرى بما فيها تيار السلفية الجهادية وجماعة التبليغ.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٨٩.

إن ذم السياسة في الخطاب السلفي لا يقود إلى هجرانها بالكامل، بل هي حاضرة في الحدود التي يظهر فيها السلفيون امتثاليتهم الكاملة. وفي هذا الإطار جاء مدح المغراوي لفترة حكم الحسن الثاني باعتبار ما تحقق منها من ازدهار للدعوة السلفية وللدعوات الأخرى، بحسب رأيه، لم يحرم من الحرية التي كانت متوفرة سوى من بالغ في استعمالها، ولم يحسن استغلال الهامش المتوفر منها(٣٨).

وببالغ الفخر، يسرد المغراوي العديد من المواقف التي تبيّن امتثاليته للسلطة، مثل عدم تقديم أي أحد من رواد دور القرآن إلى المحكمة بملف جنائي طوال تاريخ الدعوة، ومن ذلك أيضاً عدم مشاركة المغراوي في أي انتخابات، وعدم ورود اسمه في أي سجل انتخابي(٣٩). كما تظهر امتثاليته من خلال احتياطه في إصدار الأحكام على ما يستجد من قضايا. يقول: «عاصرت أحداثاً كثيرة طيلة ٤٠ عاماً، أنا شخصياً حسب تتبعي للأحداث التاريخية أحاول أن ألتزم الهدوء والسلامة في الأمور.. قضية الخميني أيضاً عندما جاءت الثورة على إيران تفاعل معها الكثير، لكنني كنت دائماً حينها أدعو إلى التأني وأقول: هل شيعة اليوم هم شيعة الأمس؟ قضية دخول العراق إلى الكويت، الكثيرون ساندوا صدام في عمله هذا، واعتبروا الأمر جهاداً، لكني دعوت مرة أخرى إلى التريث وقلت: صدام عرف بقتل العلماء والأبرياء. أما عندما وقعت أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر.. سئلت عن موقفي منها، فكان جوابي، يمكن أن أعلق على ما حدث بعد مرور خمس سنوات، أنا أقول بأن على المرء ألا يتسرع في الحكم على الأحداث حتى لا يتورط في ما بعد»(٤٠).

وفي الواقع، فإن القيادة الصارمة التي يمارسها المغراوي على تنظيمه مكّنته من درء أي نتوء عن مبدأ الامتثالية، بحيث يتم طرد كل فرد يظهر عليه بعض النزوع السياسي غير الامتثالي. أكثر من ذلك، يتكلف المغراوي شخصياً بالتبليغ لدى دوائر الشرطة عن أي تابع خرج عن خط دار القرآن الامتثالي، ومثل ذلك تبرؤه من الداعية يوسف الصولي الذي تأثر بالسلفية الجهادية، الذي توفي بعد جهاده في العراق، بحيث اعتبر المغراوي ما قام به هذا التابع مجرد انتحار، فضلاً

(٣٨) المغراوي، في حوار مع: الصحيفة (٢٦ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣).

(٣٩) باستثناء مرة واحدة، وهي عندما دفع إلى ذلك بمناسبة التصويت على التعديل الدستوري القاضي بتعديل سن الرشد عند الملك.

(٤٠) المغراوي، المصدر نفسه.

على خروجه عن منهج دار القرآن. ومثل ذلك أيضاً، تبرؤه من تابعه عبد الحق رضوان الذي أظهر بعض الميول الجهادية، وقد تنكر له المغراوي قائلاً: «عبد الحق هذا لا علاقة لي به، إنه صاحب مكتبة، سبق لي أن نصحته نصحاً حتى بكى ووعد بالابتعاد وترك هذا المنهج. ما تلقى عني شيئاً، ولا أظنه طالب علم مؤهل، فهو رجل عامي لم يسبق له أن درس، وقد نصحته وظهر لي أنه تراجع، فإذا به ينقلب»[41]، وكذلك كان الشأن بالنسبة إلى الشاب عبد الحكيم الفاخري الذي طرده المغراوي بعد أن بادر إلى مراسلة الملك في مواضيع الشرك ومحاربة التنصير والاشتراكية والعلمانية وغير ذلك[42].

٢ ـ ومن مظاهر الامتثالية أيضاً، أن أصدرت جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة صبيحة أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ بياناً يستنكر ما حدث، مبيّنة مخالفته الصريحة لشرع الله وللخط الدعوي للجمعية، وهو أول بيان سياسي يصدره المغراوي في إجراء وقائي هدف إلى ابعاد شبهة تورط تنظيمه في الأحداث. وقد صاحب إصدار البيان تشديد المغراوي لمراقبته على التنظيم، بحيث أصدر تعليمات صارمة إلى الأتباع بعدم الإلحاح في الدعوة، والكفّ عنها عند وجود أدنى مقاومة من طرف المدعوين، كما عمد إلى إعطاء تصريحات صحفية حرص من خلالها على تبيان عدم وجود أي تابع لجمعية الدعوة من بين المتابعين، مما يدل على سلامة المنهج الذي يتبناه تنظيمه[43].

وقبل بداية التضييق على جمعيته، صرح المغراوي أن «معالجة الدولة بكل أجهزتها لمرحلة ما بعد ١٦ أيار/مايو اتسمت بالعدالة، إذ لم تخبط خبط عشواء ووضعت الكل في سلة واحدة لتجهز على الدعاة»[44]، وأنه لا يعرف السلفية الجهادية ولا الصراط المستقيم، ولا يعرف رموزهم ولا آثارهم، مردداً مرات ومرات أن مبدأ جمعية الدعوة كان على الدوام الوسطية والاعتدال والاستماع إلى ولي الأمر.

ولم يخف المغراوي تعرضه لمحاولات استقطاب سياسي، يقول: «فأبدوح

---

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) انظر بعض مقتطفات هذه الرسالة في الحوار الذي أجراه عبد الحكيم الفاخري، في: **الصحيفة** (٢٦ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣).

(٤٣) المغراوي، المصدر نفسه.

(٤٤) المصدر نفسه.

النائب الاستقلالي كان لنا معه حكاية، فلما رفضت عمالة سيدي يوسف إعطاءنا رخصة لبناء دار للقرآن، تدخل النائب أبدوح كوسيط ليمكننا من مرادنا، لكنه طلب منا مساندة حزب الاستقلال في الاستحقاقات الانتخابية. آنذاك ثارت حفيظة السلطة، فوضحنا لها حقيقة الأمر، ولم نقبل الاتصال الرسمي مع الهيئات الحزبية».

وفي الواقع، ليست مواقف المغراوي امتثالية فقط، بل إنها مساندة لكل ما تقوم به السلطة، أكثر من ذلك فقد ناب عنها في مواجهة مناوئيها السياسيين والعقائديين، ومن ذلك:

- تعبئته دور القرآن لمواجهة المدّ الشيعي بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران في بداية الثمانينيات.

- مهاجمته لعبد السلام ياسين، خصوصاً بعد أن أظهر هذا الأخير نزعته المعارضة في «رسالة الإسلام أو الطوفان».

فمن خلال هذه الخدمات، وجد المغراوي في السلطة حليفاً استراتيجياً، كما تعلم من خلال هذا التحالف كيف يفاوض السلطة على مطالب جزئية تتمثل في السماح للطائفة بالنشاط الديني المعزول. وليس تشديد المغراوي على مقولة ضمان الأمن والحفاظ عليه مجرد مقولة اقتضاها مبدأ الامتثالية، بل لقد وضع المغراوي من خلالها هدفاً محدداً يفترض فيه أن يعزّز موقفه كوسيط قادر على إعادة السلم الاجتماعي مقابل الحصول على مطالب تناسب الطائفة، وهي المطالبة بحياة طائفية معزولة.

هكذا، فمن وراء مبدأ الامتثالية، مارس المغراوي السياسة في مجال غير مرئي، فهناك تحالفات مستترة نسجها المغراوي مع المسؤولين المحليين، ومع مختلف تراتبيات السلطة بحث من خلالها كيفية الحفاظ على الوجود المادي لتنظيمه. إنها أهداف سياسية لا يفصح عنها الخطاب ولا يظهرها، لكنها موجودة بكثافة على صعيد الفعل اليومي.

وباللغة السياسية، يمكن تشبيه السلفية بتيارات أقصى اليمين التي تحاول إعادة بناء المجتمع بالاستناد إلى المبادئ الأكثر تقليدية من الناحية المذهبية، والمؤيدة بشكل كلي للسلطات السياسية الموجودة، بحيث لم يبد المغراوي حتى ذلك الحد الأدنى من الحجاج القابل للمفاوضة الذي كانت تقوم به الحركات المرابطية

والصوفية، وكانت تدعو بدورها إلى الصفاء الأخلاقي والأخوّة الصوفية في فترة ما قبل الاستعمار[٤٥].

لكن امتثالية المغراوي المطلقة جلبت عليه هجوماً من العديد من الفاعلين السلفيين، خصوصاً من طرف عدوه اللدود الفيزازي الذي ألف كتاباً هاجم فيه المغراوي، ووصفه بأنه عميل للعربية السعودية في المغرب، قائلاً: «لا بد للتصدي لهؤلاء الخونة المرجئة (يقصد المغراوي وأتباعه) بما يستحقون وفق شرع الله، والحذر كل الحذر من التلبيسات والتظاهر بمظهر الدفاع عن القرآن ودور القرآن وعن السلفية والسنّة، إن هم إلا سماسرة الدرهم والريال»[٤٦]. حتى إنه أصرّ على تسمية اتجاهه الدعوي باسم أهل السنّة والجماعة، تمييزاً للخط السلفي المعروف في مراكش[٤٧].

ثالثاً: سلوك السلطة

١ ـ إذا كان نجاح المغراوي في عقد تحالف سياسي مع السلطة عاملاً مهماً لتفسير نجاح جمعية الدعوة وامتدادها، فإنها أفادت أيضاً الدولة. لقد كان تنظيم الدعوة حليفاً متدني الكلفة بالنسبة إلى السلطات، فقد كان وكيلاً تضرب به الدولة من يعاديها من النشطاء الإسلاميين، كما إنه ساهم بدرجات متفاوتة في الحفاظ على السلم الاجتماعي من خلال امتصاصه لبعض مظاهر الفقر والتهميش، وأصبح وسيطاً لا مناص منه بين السلطات العمومية والمجموعات الاجتماعية المهمّشة.

فعلى العكس من المناضلين الإسلاميين المعارضين والثوريين، استفاد السلفيون من حلم الدول التي ترى فيهم قوى محافظة تكفل السلام الاجتماعي

---

(٤٥) أما في فترة ما بعد الاستعمار، فإن الإسلام النصوصي السلفي كان مثل الإسلام الشعبي والصوفي لا يتدخل في المجال السياسي إلا عبر التعبير عن الولاء والخضوع لأمير المؤمنين. للاستزادة، انظر: رونيه غاليسو، «الحركات الجمعوية والحركة الاجتماعية: علاقة الدولة والمجتمع في تاريخ المغرب،» إنسانيات (المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية)، العدد ٨ (أيار/ مايو ـ آب/ أغسطس ١٩٩٩)، ص ٨.

(٤٦) محمد الفيزازي، «عملاء لا علماء: خذوا حذركم،» منبر التوحيد والجهاد على الإنترنت، <http://www.tawhed.ws>.

(٤٧) وقد صرح الفيزازي أيضاً: «مصطلح السلفية بات واضحاً لكل ذي عين أنه ينتمي إلى الدوائر العلمية والسلطوية في السعودية والكويت، ورموز هذا التيار معروفون في المغرب وكل بلاد العالم، ولعلي استطيع القول إنهم أبعد الناس عن روح الإسلام وعن روح السلفية في حدّ ذاتها، فهذه دور القرآن، وهذه أنشطتهم باهتة لا عمق فيها، ولا اهتمام لهم بدماء المسلمين ولا بمظالمهم». انظر حواره مع: **الصحيفة** (٢١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١).

وتضمنه على المدى القصير، فهم إذن يؤدون خدمات، ويقومون بنشاطات خيرية، ويتحملون نفقات الأطفال في المدارس القرآنية، ويجمعون العاطلين في المساجد للصلاة، ويعملون على إعادة تنظيم وجودهم بتقليد المثال النبوي حرفياً، فهم يبعدون هؤلاء عن الجنوح والسلوكيات الاحتجاجية، كما يبعدونهم عن الجهادية الإسلامية الثورية[٤٨].

لكن هذا التحالف السياسي كان غير متكافئ بين الطرفين، إذ خضعت الجمعيات السلفية إلى استراتيجية السلطة، حيث أدارتها وفقاً لأهدافها وحصرتها في قفص اللعبة السياسية غير الرسمية، فقد كان من أهم شروط السلطة أن تتلافى الحركات السلفية الحيز السياسي الرسمي، وأن تعبّر عن ذاتها في صيغة غير سياسية، فلم يبق لها سوى العمل في عمق المجتمع المدني.

لقد وجدت السلطة في الحركات السلفية فضاءات دينية تستوعب احتياطاً كبيراً من الطاقة والحماسة والتفاني التام الذي تقوم بإفراغه عن طريق الإغراق في مظاهر التقوى والعبادة، وفي اتجاه مسالم للسلطة[٤٩]. ووجد القادة السياسيون في التزمت الشعائري والوجودي الذي يتلخص في تطبيق تعليم الدين بحرفيته وتكريس الذات للعبادة، احتياطاً كبيراً من الطاقات والحماسة والتفاني التام لكي تواجه الدولة به القوى الإسلامية المعارضة. فقد أرادت الدولة من خلال الحركات السلفية إفهام أطياف الإسلام السياسي، خصوصاً أتباع العدل والإحسان، أن لا أحد يحتكر الدين الراديكالي أفضل منها.

إن ما يشكّل أهمية الحركات السلفية بالنسبة إلى السلطة هو قدرتها على التعبير عن آراء الأغلبية من الناس غير النشطين سياسياً. إنها تتحرك في مجال منفصل عن ذلك الذي يتحرك فيه الإسلاميون، ولهذا ضمنت بقاءها نشيطة، في حين لم يجد نظراء السلفيين في بعض البلدان العربية سوى اللجوء إلى الملكيات النفطية في الخليج العربي، إزاء القمع الذي ووجهوا به من طرف الأنظمة السياسية، خصوصاً من طرف الناصرية في مصر[٥٠]. أما في التجربة الجزائرية، فقد تطورت

---

(٤٨) Jilles Keppel, *La Revanche de Dieu: Juifs et musulmans à la reconquête du monde* (Paris: Seuil, 1991), p. 33.

(٤٩) ماكسيم رودنسون، «ظاهرة التزمت الإسلامية والمحافظة في كل مكان: محاولة إيضاح»، ترجمة هاشم صالح، **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٢٢ (١٩٨٥)، ص ٣٥.

(٥٠) Kepel, Ibid., p. 35.

السلفية حتى بلغت تخوم السلطة، مع توفير عناء الثورة على نفسها مستفيدة من سيطرتها على المجتمع المدني[٥١].

لكنه بعد أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣، وبعد أن تبيّن أن للمذهبية السلفية دخلاً في إلهام القائمين بتلك الأحداث، بدأت العلاقة بين السلطة ومختلف أطياف الحركات السلفية تتجه نحو التقاطب، فقد تبيّن من تلك الأحداث تحول بعض مظاهر التقوى السلفية إلى تزمّت سياسي، وكان لهذا أثره في السلطة التي بادرت إلى معاقبة الذين بدا عليهم هذا التحول بقسوة وعنف.

٢ ـ وفي ما يتعلق بالحركات السلفية التي كانت موضع دراستنا، وعلى الرغم من المجهود الذي بذلته من أجل إقناع السلطة باستمرار التزامها بمبدأ الامتثالية، إلا أن السلطة عمدت إلى تقليم أظافر حليفها، فبدأت بمنع الطلبة من المبيت في دور القرآن، وبما أن أغلبية هذه الدور تستقطب أتباعها من الطلبة الأفاقين، فقد أدى الحرمان من المبيت إلى توقيف العديد من دور القرآن لنشاطها.

ومن جهته، بادر المغراوي إلى استباق إجراءات السلطة، فقام بالتوقيف الطوعي لبعض دور القرآن التابعة لجمعيته[٥٢]، في إجراء وقائي أراد من خلاله طمأنة السلطة وإفهامها بأنه يتفهم الضغط الذي تعرّضت له بعد أحداث ١٦ أيار/ مايو[٥٣]. ومن تلك الإجراءات الاحترازية أيضاً، أن علق إعلاناً بدور القرآن التي كانت ما تزال مفتوحة بضرورة الالتزام باللباس المغربي التقليدي وإزالة اللباس الأفغاني، إلى جانب إعلان آخر يحمل الترخيص القانوني الذي افتتحت بموجبه دور القرآن التابعة لجمعيته[٥٤].

وخلال هذه المدة، راجت لدى السلطة عدة تصورات حول مستقبل دور القرآن، ومنها أن تقوم إدارة الأوقاف بكراء هذه المقارّ لصالح الجمعية مع خضوعها للمراقبة من طرف المجلس العلمي. ويدل هذا التصور وغيره على اضطراب موقف السلطة من الجمعيات السلفية الحليفة لها، لكنه لم يعمل بتلك

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٥٢) يتعلق الأمر بمقرّي آسيف وأزلي.

(٥٣) برر المغراوي هذا التوقيف بحرارة الصيف، وأنه لم يكن بإملاء من السلطة. انظر حواره مع الصحيفة (٢١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١).

(٥٤) في الحقيقة لم يكن هذا الإعلان ترخيصاً من طرف أي سلطة، بل هو من رسالة وجهها المغراوي إلى المجلس العلمي يعلمه بما يلقن داخل دور القرآن. انظر نصّ الإعلان ضمن ملاحق هذا الكتاب.

التصورات، وظلت دور القرآن تعمل بشكل طبيعي حتى أغلقت بعد مرور سنة كاملة على أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣، وبعد وضع معالم السياسة الدينية الجديدة التي وضعت السلفيين في صف «الخوارج عن التوجه العقدي والمذهبي الرسمي».

أصدر قرار التوقيف بشكل غير رسمي من طرف وزير الداخلية الذي وجّه تعليمات إلى والي مراكش بهذا الخصوص. وجدير بالملاحظة أن السلطة لم تدفع بالوسائل القانونية لمنع نشاط الجمعيات كالحل مثلاً، بل دفعت زعماء هذه الجمعيات إلى توقيف نشاطهم تحت طائلة توريطهم في أحداث ١٦ أيار/مايو، بمعنى أنها لجأت إلى وسائل غير رسمية وخارجة عن الموجبات القانونية، مستغلة بذلك العلاقات الشخصية التي كانت تجمعها بهؤلاء الزعماء، الذين كانوا على كل حال مساندين وخاضعين على الدوام لتعليمات السلطة.

هكذا، وبمجرد توصله بالقرار، بادر المغراوي إلى إغلاق جميع مقرّاته وإزالة لافتات الجمعية عن أبوابها، كما أجبر على التنازل عن دور القرآن المملوكة له لفائدة إدارة الأوقاف[٥٥]، لكن الخدمات التي أداها المغراوي طوال ٣٠ سنة من أجل السلطة، شفعت له في الاحتفاظ بمقر واحد، وهو العمارة الموجودة في شارع آسفي. وفي هذا المقرّ أصبحت الجمعية تمارس مهامها إلى اليوم دون أي تغيير في خطابها العقدي السلفي[٥٦]. أما في ما يخصّ المقر الوحيد الذي تتوفر عليه جمعية الحافظ بن عبد البر، فما يزال مغلقاً، لكن أعضاء الجمعية يبذلون مجهودات من أجل تحويله إلى مدرسة نظامية للتعليم العتيق.

٣ ـ ومن مختلف الإجراءات التي اتخذت في المغرب ضد السلفية التقليدية، يتضح أن الأمور لم تكن تسير في اتجاه القطع النهائي مع هذا التيار، بل إن السلطة ظلت تبحث عن دور وحجم جديد للسلفية، بشكل متناغم مع دعوات الداخل والخارج، وكطريق للالتفاف حول الضغوط الدولية المطالبة بالاستئصال

---

(٥٥) بعد الإغلاق، حمل المغراوي على التنازل عن أربعة مقارّ، وهي: بلبكار، والحاميد، وسيدي يوسف بن علي، وروض العروس، في حين ردّت المقارّ الأخرى المكتراة إلى أصحابها. وقد افتتحت في المقارّ المتنازل عنها مدارس قرآنية لتحفيظ القرآن للكبار والصغار والفقه المالكي والعقيدة الأشعرية ومبادئ اللغة العربية، وذلك ابتداء من ١٥ آذار/مارس ٢٠٠٥، وتموّل هذه المدارس من ميزانية الأوقاف، ويشرف عليها المجلس العلمي.

(٥٦) بعد إغلاق دور القرآن، تمّ تفعيل موقع الجمعية على الإنترنت، فأصبحت الدروس والمحاضرات وجميع الأنشطة تذاع على إذاعة القرآن الكريم في الموقع التابع لجمعية الدعوة، انظر: <http://www.maghrawi.net>.

الكلي لهذا التيار. هذا على الرغم مما أظهرته الدولة بعد أحداث ١٦ أيار/ مايو من ميل إلى تقليص مساحة النقد والمعارضة، والعمل داخل المجال الديني من خلال توسع دائرة الرمي بالتهم الجاهزة، ومنها تكييف كل عمل دعوي لا توجهه السلطة على أنه «زعزعة عقيدة المسلمين» و«خروج عن المذهب الرسمي للدولة».

ومن الوجهة القانونية، تدل الكيفية التي تعاملت بها السلطة مع الجمعيات السلفية أن القطيعة مع الممارسات والتصوّرات السلطوية للدولة إزاء الجمعيات ما زالت قائمة، وإن ضعفت شدتها وحدتها، فجوهر المشكل هو غياب النصوص القانونية التي تتعلق بالدين والتحرك داخل مجاله، واستعمال العنف الكلامي، ثم إعادة تأهيل الجهاز القضائي ليصبح قادراً على التعامل مع مثل هذه القضايا، لأن هذا الأخير لم يرقَ إلى مستوى النظر بسبب غياب النصوص وضعف التكوين[٥٧].

يدل على ذلك، ما أبداه الجهاز القضائي المغربي من سلوكيات عند نظره في العديد من ملفات السلفية الجهادية، إذ انطلق القاضي المغربي من فكرة توسيع دائرة المسؤولية الجنائية عمّا وقع، فاعتمد على منطق الاتفاق الجنائي العام، باعتبار كل من له علاقة ولو فكرية بالتيار الذي يتحدر منه الفاعلون مسؤولاً بالضرورة عن كل ما يصدر عن جميع أعضاء التيار أو من يقاسمونه أفكاره في أي مكان كان، وأياً كان الفعل. وقد سمحت هذه التقنية للقاضي المغربي بافتراض العلاقات انطلاقاً من وجود توارد وتماثل في الأفكار أو في الممارسات أو في المظاهر والأزياء، الأمر الذي يعتبر مسّاً بالمعايير الدقيقة التي تضعها النظرية العامة للقانون الجنائي من أجل تأسيس العلاقة السببية وإسناد الجرائم إلى مصدر محدود. كما اعتبر القاضي أيضاً أن مجموعة من الدعاة يعتبرون أشبه بفاعلين معنويين، لأنهم ينشرون أفكاراً تؤدي في نظره بمن يتلقاها إلى ركوب طريق العنف[٥٨]، هذا على الرغم من تعبير هؤلاء عن معارضتهم للعنف، ويصعب بالتالي أن تثبت من الوجهة الجنائية أية علاقة سببية بين نشاطهم الدعوي والخطابي، والوقائع الإجرامية المعروفة[٥٩].

كما اكتفت هيئات المحاكمة المختلفة خلال نظرها في ملف المتهمين بما ورد

---

(٥٧) محمد الطوزي في تصريح لأسبوعية الصحيفة (٢٦ تموز/ يوليو ٢٠٠٢).

(٥٨) محمد الساسي، «الدولة والأحزاب و١٦ مايو بين خيار المكتسبات الآنية وخيار حماية المستقبل،» في: المثقفون المغاربة وتفجيرات ١٦ مايو، تقديم محمد سبيلا (الدار البيضاء: منشورات الزمن، ٢٠٠٣)، ص ١٢ ـ ١٣.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٨.

من تصريحات في محاضر الشرطة القضائية، على رغم أنها تعتبر مجرد بيانات يؤخذ بها على سبيل الاستئناس. ولم تستدع هيئة الحكم شهود الإثبات على رغم أن الدفاع طالب باستدعائهم في أثناء المحاكمة. هكذا، وفي ظل غياب شروط المحاكمة العادلة عن أغلب المحاكمات، لم تكن الأحكام سوى أجوبة سريعة قدمها الحقل السياسي الرسمي متأثراً في ذلك بحالة الغليان القائمة، قبل أن يعترف في ما بعد بوجود تجاوزات ويقرر إعادة محاكمة بعض الشيوخ المعتقلين[٦٠].

بعد انتهاء أغلب المحاكمات، بدأت الدولة تفكّر في صيغة جديدة تواجه بها الفكر السلفي وحامليه، فكان تعيين أحمد التوفيق كوزير للأوقاف، وهو المعروف بنزعته الصوفية وارتباطه بالطائفة البوتشيشية، رسالة واضحة إلى أن الدولة تريد أن تقطع مع التيار الوهابي[٦١].

وستتضح الأمور أكثر انطلاقاً من الخطاب الملكي لـ ٣٠ نيسان/أبريل ٢٠٠٤ الذي وضع ما أسماه «الاستراتيجية الشمولية والمندمجة لتأهيل الحقل الديني». فعبر هذا الخطاب، تمت عملية تقنين الدين عبر ثلاثة مستويات متداخلة مع بعضها البعض: الطقس الديني، والعقيدة، والتنظيم. وقد وضعت هذه الإجراءات انطلاقاً من الحاجة إلى الاستقرار والاستمرارية، وسط وضع يتسم بالصراع الداخلي الذي اتخذ أشكالاً أكثر وضوحاً بعد أحداث ١٦ أيار/مايو، وترافق مع بداية الجواب عن تساؤلات نشأت من مضامين العقيدة ذاتها، والحاجة إلى تفسير مضامين التعليم التقليدية، بحيث تجعلها قادرة على مقاومة المؤثرات الخارجية.

---

(٦٠) نقض المجلس الأعلى في الرباط يوم ٢٤ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٧ الحكم الصادر في حق كل من حسن الكتاني، ومحمد عبد الوهاب أحمد الرفيقي، الملقب بأبي حفص، اللذين صرّحا في محاضر الفرقة الوطنية للشرطة القضائية بأنهما من شيوخ السلفية الجهادية. وقد أمر المجلس الأعلى في الرباط بإعادة محاكمة المتهمين وإرجاع ملفهما إلى غرفة الجنايات في محكمة الاستئناف للنظر في المنسوب إليهما. ومعلوم أن الشيخين قد أدينا بعد أحداث ١٦ أيار/مايو بناء على علاقتهما بمتهمين أدينوا في التفجيرات، واعتبرا منظّرين للسلفية الجهادية. فحكم على أبي حفص بـ ٣٠ سنة سجناً، وعلى حسن الكتاني بـ ٢٠ سنة. وقد جاء الأمر بإعادة المحاكمة بعد أسابيع من نقض الحكم الصادر في حق أحمد الرفيقي الملقب بأبي حذيفة، والد «أبو حفص» المحكوم بخمس سنوات سجناً نافذاً.

(٦١) قبل هذه الفترة، لم يكن للإسلام المحلي أهمية لدى السلطة، بل غلب عليها التقارب مع الإسلام الوهابي، والدليل هو أن الدولة كانت تمنع الحركات الإسلامية من الحراك السياسي الشرعي لمدة طويلة، وفي المقابل سمحت لأطراف أخرى بالدعوة داخل مجتمع يصبح مسلماً. وفي هذا الإطار، يمكن فقط إحصاء عدد الجمعيات المشتغلة بالدعوة على الصعيد الوطني، انظر محمد العيادي، في حلقة نقاش حول أحداث ١٦ أيار/مايو وبمشاركة محمد الطوزي، وحسن رشيق، وعبد الحي المودن، ومحمد العيادي، وعبد الحميد جاهيري. انظر أيضاً: الاتحاد الاشتراكي، ٨/٦/٢٠٠٣.

ومن ثم، فقد اعتمدت الاستراتيجية الجديدة على مبدأ التوطين أكثر من التحديث، أي وضع إسلام مغربي محدد تاريخياً وجغرافياً[٦٢].

٤ ـ إن الرغبة في صياغة إسلام مغربي محدد عقدياً ومذهبياً يخفي أزمة في شرعية النظام السياسي، بحيث لم يعد يكفيه الإحالة إلى الإسلام العام، بل أصبح تحت ضغط صياغة ما يعنيه استناد النظام إلى الإسلام كمصدر للمشروعية. ويمكن القول إن تأكيد سيادة المذهب المالكي هو تفسير جديد للفصل التاسع عشر من الدستور، ويدخل في باب التوضيح الأيديولوجي لطبيعة إسلام الدولة. لكنه يرفض الاعتراف بتعدّدية الإسلام المعيش، الأمر الذي من شأنه أن يشجع التعبيرات الدينية المختلفة عن المحددات الرسمية، ومنها السلفية، للإسلام على الانخراط في طوائف مغلقة وسرية، أو إخفاء توجهاتها تحت ستار كثيف من التعبيرات العامة[٦٣].

وكمثال على ذلك، يعيد العديد من الاتجاهات السلفية تفسير هذه الثوابت السياسية الدينية في المغرب (الأشعرية، والمالكية، والصوفية)، في اتجاه الإقرار بها، لكن دون أن تتنازل عن خصوصية انتمائها المذهبي والعقدي، مستغلة بذلك الدرجة العالية من العمومية التي يكتسيها الحديث عن الثوابت الدينية في التوجّهات الرسمية. فإذا اعتبرنا مثلاً العقيدة الأشعرية ثابتة، فإن هؤلاء يحيلون على عقيدة الأشعري السلفية التي أظهرها في مؤلفه **الإبانة** الذي كتبه في أواخر حياته، وبالتالي فالإحالة على عقيدة الأشعري لا تنهض معياراً للتمييز بين العلماء والدعاة من حيث إخلاصهم لثوابت الأمة.

الاستنتاج ذاته يصدق على ثابت المذهب المالكي، الذي تتنازعه العديد من الاتجاهات ليصبح معبراً عن توجهاتها العقدية والمذهبية. فمن ناحية، لا يبدي السلفيون أية حساسية لقبول المقولات الفقهية لمالك، لأنها تعتبر في رأيهم اجتهادات، والأصل في الاجتهاد احتمال الخطأ والصواب، بل يحيلون إلى الجوانب العقدية، وليس الفقهية، عند الإمام، التي تعتبر بحسبهم سلفية التوجّه، مما يخول لهم اتهام السياسة الدينية بعدم الوفاء لهذه المذهبية.

---

(٦٢) محمد الطوزي في حوار مع: **أخبار السياسة** (١٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣).

(٦٣) رأى بعض المتتبعين أن ما كان مطلوباً هو أن يقع التأطير في ضوء حريات كثيرة تسمح بحوارات خاصة بالحقل الديني دون احتكار أي طرف، انظر مصطفى بوهنيدي في حوار مع: **أخبار السياسة** (١٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣).

وللإشارة، فإن هذا الانتقاد يشترك فيه كل السلفيين والإسلاميين[٦٤].

كما إن هناك الكثير من العلماء الذين لا تبلغ هذه الملاحظات عندهم مبلغ الانتقاد والاحتجاج العلني، بل يعملون على خدمة عقيدتهم من خلال ربط الاجتهادات المالكية بأصول الاعتقاد السلفي، وهو الرجوع إلى الكتاب والسنّة بحسب فهم السلف. وقد تمكنوا بفعل هذه الاستراتيجية من الحفاظ على مواقعهم داخل المجالس العلمية، مثل المجلس العلمي الأعلى، على رغم المحدّدات الصارمة التي أصبحت تحكم الولوج إلى عضويتها.

يتضح من ذلك، درجة التفاوت الموجودة بين الخطاب الرسمي الذي شدّد على ضرورة محاربة «الخوارج» عن مذهب البلاد، والممارسة السياسية التي يحكمها التوافق مع ما يوجد على الساحة المغربية من اتجاهات دينية متنوعة. فعلى رغم وضوح الأسس التي بنيت عليها السياسة الدينية الجديدة، فإنها تحتوي، كما هو شأن كل سياسة، على جوانب غير مصرّح بها، وأحياناً مصرح بها بلغة دبلوماسية قد تخفي أكثر مما تظهر. فمما أظهره تطبيق استراتيجية تدبير الحقل الديني أننا لا نعرف بوضوح مَن المكلف بتطبيق الإصلاح في المجال الديني، فكما هو معروف يتم تقديم وزارة الأوقاف باعتبارها الجهة التي تتولى صياغة السياسة الدينية وتطبيقها، في حين أن الوزارة المذكورة ليست في الحقيقة سوى مؤسسة من بين مؤسسات أخرى تشرف على ترجمة السياسة الدينية أو جزء منها. ومن خلال الإجراءات التي واكبت أحداث ١٦ أيار/مايو، اتضح جلياً أن السياسة الجديدة لتدبير الشأن الديني تركت هامشاً كبيراً لتدخل وزارة الداخلية والأجهزة المخابراتية بمختلف أذرعها، من أجل ضبط الحقل الديني وإحصاء أنفاسه لتحقيق أهداف غير معبر عنها في الخطاب الرسمي. ولذلك نفهم لماذا ظل تدبير ملف الحركات السلفية حكراً على هذه الأجهزة دون تدخل من وزارة الأوقاف التي يرجع إليها تدبير ملف الجمعيات السلفية، خصوصاً منها تلك التي تنشط في مجال التعليم الديني التابع بطبيعته إلى وزارة الأوقاف، وهو الحل الذي لجأت إليه جمعية الحافظ ابن عبد البر التي أصبحت متخصصة في تعليم النساء ومجموعة مدارس النور في مدينة طنجة

---

(٦٤) وفي ذلك يقول الحبيب شوباني، أحد أطر حزب العدالة والتنمية: «يظل الحديث عن المذهب المالكي شيكاً بدون رصيد، وبلاغاً لا وعد فيه ولا وعيد، فوحدة المذهب المالكي لا يمكن أن ينظر إليها من زاوية فقه العبادات فقط، كما هو سائد في مقاربة هذا الموضوع المهم، بل يجب أن تعبّر الدولة عن اهتمامها بهذا المذهب في تقدير سياستها للشأن العام، سيما أن المذهب المالكي مرن ومقاصدي بطبعه وشامل في نظرته لمختلف شؤون الحياة». انظر: الحبيب شوباني، «أسئلة تفعيل المذهب المالكي في حياة المغاربة،» التجديد، ١٤/٩/٢٠٠٣.

التي كانت فيما قبل دوراً للقرآن قبل أن تصبح مدراس للتعليم العتيق النظامي.

رابعاً: العلاقة مع الحركات الإسلامية

١ ـ تتطلب معالجة علاقة التيارات السلفية بالحركات الإسلامية العودة إلى مرحلة بداية السبعينيات، فقد نشأت الحركة الإسلامية آنذاك، وهي حاملة للمعتقد السلفي، فلم تكن الحركة الإسلامية في المغرب من ثمار الإسلام المحلي، بل لم يكن لهذا الإسلام أي دور في نشأتها، حيث كانت انعكاساً لأثر الفكر الإصلاحي في المشرق، ومنه الفكر السلفي. كانت دروس تقي الدين الهلالي الإصلاحية وأمثاله من علماء السلفية في المغرب، مغذية للوعي الديني الحركي الذي انطلق في ما بعد في صورة حديثة تماماً كحركة الشبيبة الإسلامية وغيرها، فكان قادة الحركة الإسلامية آنذاك والمؤطرون لها على المستويين الفكري والتصوري (زحل، والقاضي برهون، وعلال العمراني) تلامذة للشيخ الهلالي.

فمنذ تأسيس الشبيبة الإسلامية عام ١٩٧١، كانت تلك المجموعة تتلقى العقيدة من خلال الدروس التي كان يلقيها الهلالي في كل زيارة له إلى الدار البيضاء، وذلك في مساجد متفرقة، يقول زحل في شهادته حول هذه الفترة: «عند بداية الشبيبة الإسلامية حرصنا أن تكون النبتة طيبة ومتميزة في سلوكها ومعتقدها، حتى إن التقيد بالمذهب لا نعيره أي اهتمام في مناهجنا ودروسنا التربوية، ولا نأبه بأقوال الأئمة إذا تعارضت مع هذه الأدلة. كما إن البناء العقدي الذي اعتمدناه في الجماعة كان يأخذ من كتب العقيدة الصحيحة، ومنها: **كتاب التوحيد** للشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، **والعقيدة الطحاوية** ورسائل شيخ الإسلام ابن تيمية كالواسطية.. وأذكر أنني التقيت مرة الدكتور تقي الدين الهلالي في أثناء زيارتي له بمكناس والشبيبة بارزة آنذاك، فسألني عن عقيدتنا، فأخبرته بمصادرنا ومعتمدنا في العقيدة فقال لي: جزاكم الله خيراً»[٦٥].

نشأت الحركة الإسلامية، إذن، وهي حاملة للفكر السلفي، ومنقطعة الصلة بتراث الإسلام المحلي، وقد تعمّقت سلفية هذه الحركة حينما بدأت أطر الشبيبة تتجه إلى العربية السعودية من أجل الدراسة، وذلك بعد رجوعها إلى تدريس العقيدة في المقارّ السرية والخلايا التابعة للحركة[٦٦]. واستمر الحال على هذا

---

(٦٥) الشيخ محمد زحل في حوار مع: البيان، السنة ١٧، العدد ١٧٤ (نيسان/ أبريل ـ أيار/ مايو ٢٠٠٢).

(٦٦) وقع تقسيم التلقين المذهبي إلى قسمين: مجموعة تتلقى المعتقد السلفي على يد زحل العمراني، والثانية على يد الزبير الشفراوي.

النحو حتى هروب القيادة إلى الخارج. يقول زحل: «كان المنهج نبتة طيبة لم يفسدها إلا التوجه السياسي لعبد الكريم مطيع[٦٧].. فوقع بعد حادثة اغتيال بنجلون خلط كبير، فآثر التيار الدعوي داخل الشبيبة التوقف إلى حين، واختار العمل الدعوي الحر، من دون أن يحسبوا على التنظيمات التي تكونت بعد انحلال الشبيبة»[٦٨].

وتتيح لنا المحاولات التي قام به عبد السلام ياسين، زعيم جماعة العدل والإحسان، لتوحيد أطياف الحركة الإسلامية المغربية، تتبع جانب من تفاعلات السلفية بالحركات الإسلامية، ومعلوم أن الشيخ ياسين قد بادر إلى توحيد الصف الإسلامي مباشرة بعد أن رفعت عنه الإقامة الجبرية عام ١٩٧٦، وبدأ بترويج الفكرة في جريدة الجماعة التي كان يديرها ياسين، كما تكوّنت لمتابعة مشروع الوحدة لجنة تنسيق ضمّت كلاً من محمد البشيري وأحمد الملاخ[٦٩].

٢ ـ كانت الجمعيات السلفية من الجبهات التي استغرقت جهود الوحدة الذي قام به ياسين بمساعدة ساعده الأيمن أحمد الملاخ، وقد توجهوا بالمشروع إلى المغراوي خصوصاً، في حين لم يبدِ الشيوخ الآخرون في جمعية دار القرآن الكريم (المحرزي، ووجاج) أي تفاعل لانشغالهم بالنشاط الدعوي والتدريسي.

تمّت عملية التفاعل في البداية عن طريق تبادل الزيارات الدعوية وتبادل التأطير العلمي، فكان الشيخ المصطفى المصنف يحضر مجالس الذكر التي كان ياسين يقيمها في الرباط. وفي المقابل، كان أتباع الشيخ ياسين يحضرون دروس تحفيظ القرآن وتجويده في دور القرآن، كما كان الأساتذة التابعون لياسين (البشيري والملاخ) يحاضرون في تلك الدور. أما أحمد عبادي، عضو الجماعة

---

(٦٧) الشيخ محمد زحل في حوار مع البيان.

(٦٨) نشأت مجموعة من التنظيمات بعد انحلال الشبيبة الإسلامية وهي: «جند الله» (المعتصم المرواني)، و«جمعية البلاغ»، و«الجمعية الإسلامية بالقصر الكبير» (أحمد الريسوني)، و«جمعية الشروق بالرباط» (عبد الرزاق المروري، وعبد السلام بلاجي... إلخ)، و«جمعية الدعوة الإسلامية بفاس» (الهراس، البوشيخي، العماري... إلخ). وقد كوّنت الجمعيات الثلاث الأخيرة «رابطة المستقبل الإسلامي» عام ١٩٩٤، لكن أبرز تنظيم هو الذي نشأ بعد الحركة التصحيحية الجديدة التي قام بها مجموعة من شباب الشبيبة الإسلامية، أمثال عبد الإله بن كيران، وعبد الله باها، وعبد العزيز بومارت، واليعقوبي عبد الرحمان، والأمين بوخبزة، وغيرهم ممن رفضوا الاستمرار في سياسة الشبيبة، وأعلنوا تأسيس الجماعة الإسلامية في الرباط.

(٦٩) كانت فكرة الوحدة تستهدف تجميع مختلف الفاعلين الإسلاميين في تنظيم قطري، في مرحلة لتحقيق الوحدة على مستوى العالم الإسلامي كله. انظر تفاصيل فكرة الوحدة، كما وردت في جريدة الجماعة في افتتاحيتي العددين الرابع والخامس عام ١٩٨٢، اللتين حررهما عبد السلام ياسين.

الإسلامية، فقد كان يلقي دروساً في السيرة والعقيدة في دار القرآن بوكار، وفي مقاصد الشريعة لدى جمعية الحافظ بن عبد البر[٧٠].

كانت الحجة الجوهرية التي حاول من خلالها ياسين إقناع المغراوي بفكرة الوحدة افتقاد المنهج الدعوي لهذا الأخير للعمق الاستراتيجي، إذ كان يرى أن لا فائدة من جمع الناس على الكتب وتدارس الحديث دون أن يكون هناك أفق للعمل الإسلامي. أما بالنسبة إلى سلفية المغراوي، فلم يكن ياسين يعتبرها مشكلة في وجه الوحدة، إذ لم يكن ياسين يعتبر مشروعه اجتهاداً في الفقه حتى يعارض المذهب السلفي، بحيث كان من مبادئ تنظيمه البعد عن مواطن الخلاف الفقهي والمذهبي[٧١].

وعلى الرغم من اقتناعه المبدئي بفكرة الوحدة، إلا أن المغراوي كان ينظر إليها بما يوافق توجهه الدعوي، فقد رأى في جماعة ياسين سوقاً استقطابية، على خلفية أن رفض ياسين لبعض البدع والسلوكيات المنحرفة التي تملأ الصوفية قد تشكل خلفية لاستدراجه إلى الخط السلفي.

يتبيّن من ذلك، أن محاولة الوحدة لم تكن تستند إلى مبرر موضوعي يرجح نجاحها، فقد كانت فكرة نبذ الخلاف المذهبي التي حاول من خلالها ياسين التقرّب من الحساسيات السلفية غير مقنعة لهذه الأخيرة، بحيث رأت فيها مبدأ غير مجدٍ بحكم انتشار الخلاف المذهبي في كتب اللغة والتفسير والحديث، فضلاً على الكلام والتصوّف، كما رأت فيه السبب في الوهن السريع الذي أصاب العمل الإسلامي، باعتباره لا يهدف سوى إلى تجميع الأنصار دون التمييز بين ما صلح وما فسد من عقائدهم ومذهبياتهم[٧٢].

٣ ـ ولم تكن هذه الخلافات المذهبية عائقاً في مواصلة التواصل بين التيارين، بحيث عاشر المغراوي الشيخ ياسين في مراكش لمدة سنة كاملة، كما تعمّق التنسيق

---

(٧٠) ظل أحمد عبادي (الرئيس الحالي للرابطة المحمدية لعلماء المغرب، والمدير السابق لمندوبية الشؤون الإسلامية في وزارة الأوقاف) متعاوناً مع جمعية الحافظ بن عبد البر إلى أن تمّ توقيف نشاطها عام ٢٠٠٤.

(٧١) كانت سياسة البعد عن مواطن الخلاف التي أعلنها حسن البنا من أهم مبادئ حركة الإخوان المسلمين.

(٧٢) أحمد سلام، نظرات في منهج الإخوان المسلمين: دراسة نقدية إصلاحية، ط ٢ (الرياض: مكتبة الكوثر، ١٩٩٣)، ص ١١٦.

بين الجماعتين، فكان **المنهاج النبوي** يدرّس داخل دار القرآن، كما اعتمد كتاب **منهاج المسلم** لأبي بكر الجزائري ضمن المراجع المعتمدة داخل أسر الجماعة[٧٣].

ومرة أخرى، تعرّض هذا التعاون للفشل من جديد، إذ لاحظ الأساتذة المتعاونون مع دور القرآن عقم المنهج السلفي وما فيه من تكرار للدروس وهزالة في المستوى، مما أدى إلى توقف أتباع ياسين عن حضور تلك الدروس. وفي المقابل، عمد ياسين إلى دعوة المغراوي وبعض معاونيه إلى منزله للحسم في مسألة الوحدة، ومرة أخرى سيضيع الموضوع وسط كلام مسهب في ما يجب أن تكون له الأسبقية عند السلفيين، وهو البحث في الحديث النبوي وتدوينه وغير ذلك، مما يدل على الصعوبات الجمّة التي لاقاها ياسين في تسويق فكرة الوحدة وتقريبها من أذهان السلفيين. وفي الواقع، فقد كان مشروع الوحدة الياسيني، الذي تبلور بشكل أدق في المنهاج النبوي، يفوق إطار الدعوة السلفية ويطرح هموماً أكبر منها[٧٤].

ويبدو أن ماضي ياسين الصوفي شكّل إعاقة لشخصه أمام الزعامات السلفية العالمة، كالشيخ وجاج، المدعمة بقراءة معمّقة لتراث السلف الأول. ولذلك لم تتردّد هذه الزعامات في الرفض التام لفكرة الوحدة منذ بدايتها[٧٥]، في حين ظل المغراوي بحنكته المعهودة يناور من أجل استقطاب ياسين وجماعته إلى حظيرة السلفية، قبل أن يقرر توقيف التعاون، بحيث يقول: «حاولنا التعاون مع الجماعات الإسلامية، وربطنا علاقات جدية مع الشبيبة الإسلامية، وكذلك مع العدل والإحسان، ولكنني لم أقتنع بهذا الانفتاح مخافة الزيغ عن الخط، فطلبت من الشيخ ياسين التوقف والتفرق».

وسرعان ما اتجهت العلاقة بين ياسين والمغراوي إلى التقاطب عندما أصدر هذا الأخير كتاب **الإحسان في اتباع السنة والقرآن لا في تقليد أخطاء الرجال**،

---

(٧٣) محمد الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي؛ مراجعة عبد الرحيم بنحادة (الدار البيضاء: الفنك، ٢٠٠١)، ص ٢١٠.

(٧٤) نذكر أن ما يشكل سقف المشروع السلفي هو تصفية العقائد مما شابها من تشوّهات وتربية الناس على العقائد الصحيحة، ولذلك ظل السلفيون يردّون على محاولات الوحدة بالقول: «لا فائدة من تكتيل المسلمين ومن تجميعهم، ثم تركهم على ضلالهم دون فهم كلمة التوحيد التي ستنفعهم في أخراهم قبل دنياهم». انظر: الهلالي السلفي، **الفوائد الحسان في حديث ثوبان: تداعي الأمم**، ص ١٠٩.

(٧٥) صرح لنا الشيخ وجاج أنه وجّه نقداً لاذعاً إلى ياسين بحضور المغراوي الذي كان يراقب الحوار عن كثب دون أن يتخذ، إلى حدود الفترة التي دار فيها هذا النقاش، أي موقف حاسم تجاه دعوة ياسين.

رداً على ما سبق أن كتبه ياسين في حق السلفيين في كتاب **الإسلام بين الدعوة والدولة** (١٩٧١) وفي رسالة «الإسلام أو الطوفان» (١٩٧٤)[٧٦]، بحيث لم يكتف المغراوي في إصداره للكتاب بإعلان القطيعة مع ياسين، بل ذهب إلى مهاجمة فكره الديني ومنزعه الصوفي[٧٧].

وقد نفى لنا المغراوي نفياً قاطعاً أن تكون السلطة هي التي دفعته إلى إصدار الكتاب، بل إنه فعل ذلك لخدمة الدعوة السلفية والرد على أعدائها، مصرحاً أن ذلك هو ما قاله لضباط المخابرات عندما زاروه بعد صدور الكتاب، وموصياً إياهم بعدم التضييق على أي من الجماعات الإسلامية، لأن قمعها ينافي الطبيعة الإنسانية والفطرة البشرية[٧٨].

٤ ـ وإذا أضفنا إلى مسار الوحدة المعطيات التي تمدنا بها بيوغرافيا العديد من نشطاء الحركة الإسلامية المغربية الذين تم استجوابهم، فإن نقطة أساسية تظهر

---

(٧٦) ومثال ذلك قوله في «رسالة الإسلام أو الطوفان»: «وإني والله لأعجب لسفه قوم ندبوا أنفسهم لحرب الصوفية، وهم يجهلون عنهم كل شيء، ندبوا أنفسهم للتفريق بين المسلمين، وهم يجهلون الإسلام. إنهم جماعة عمّروا مساجد يا معشر العلماء وطردوكم منها وأكذبوكم في دروسكم، لا همّ لهم إلا تكفير المساكين الذين لا يزالون يغشون المساجد. فإن سمعوا من يذكر رسول الله (ﷺ) بالسيادة صاحوا: يا للشرك. ويعمدون إلى الجزئيات المذهبية يفتنون بها الناس، إنهم عمار المساجد وفتانها في غيابكم، معشر العلماء، وإنهم باسم السنّة والحديث يقبّحون أئمة المذاهب ويسفهونهم وينعتونهم بأقبح النعوت.. إن هؤلاء وأضرابهم من الديدان والمدمنين على المخدرات والمسكرات من حثالتكم، معاشر العلماء، يجمعون الصوفية والمتصوفة المرتزقة الدجالين إخوان الشياطين في قرن واحد. وهم لو فطنوا لأنفسهم لوجدوا الجهل ورقة الدين والمروق من سنة سيد المرسلين داءهم هم. .» (ص ٢٩) وقوله: «. . . بل يجب أن نطرد كل متزمت يفرّق بين المسلمين باسم السلفية أو السنية» (ص ٣٩)، كما قال في كتاب **الإسلام بين الدعوة والدولة**: «ومن الناس من يعتبر الرسول (ﷺ) ناقلاً للوحي كساعي البريد، وينفرون منه (ﷺ) ويعدون مشركاً من توسل به على الله، وهؤلاء قوم سفهاء يدنسون في صفوف المسلمين، ويدعون تارة الانتساب إلى السلفية، وتارة إلى السنّة الظاهرة والسنّة بريئة منهم» (ص ٣٢٤)، انظر: محتوى المؤلفين في الموقع الإلكتروني للشيخ ياسين، <http://www.yassin.net>.

(٧٧) كما يجمل المغراوي الأسباب الذي دعته إلى إخراج هذا الكتاب في أسباب عدة: ١ ـ ما أوجبه الله تعالى على المسلمين من بيان الحق، وأن كتمانه مشابهة لليهود والنصارى. ٢ ـ الاعتداء الواقع في هذه الكتب على السلفيين بالظلم والعدوان، وإثارة ولي الأمر عليهم. ٣ ـ الكتاب الذي ألفه المدعو منير الرجراجي الذي سماه **تكفير المسلمين الواقع والبديل**، وذكر السلفيين بكل أوصاف القبح والجهل. ٤ ـ الشريط المرئي والمسموع (الرقم ١٧) الذي جال العالم كله، والذي عنوانه الإرهاب بالدعوة، لفق فيه صاحبه بضع عشرة تهمة للسلفيين، كلها خالية من التوثيق العلمي، وليس فيها حجة واحدة. ٥- الحملات المكثفة في الخارج والداخل ضد السلفيين، والهجوم عليهم ورميهم واتهامهم بما لا يليق أن ينعت به مسلم من المسلمين.

(٧٨) بعد فشل فكرة الوحدة انتقلت المواجهة بين أتباع كل من ياسين والمغراوي حول بعض المساجد بغية السيطرة عليها، وأهمها مسجد الوحدة الرابعة في حي الداوديات.

جلياً، وهو أن العديد من هؤلاء النشطاء قد تابعو فعلياً دروساً في دور القرآن بالموازاة مع تعليمهم الإعدادي والثانوي خاصة، قبل أن ينقطعوا عن ذلك بعد دخولهم إلى الجامعة أو إثر التردد المستمر على مجالس الذكر والتنظيم التي يلقن فيها الفكر الياسيني. كانت دور القرآن، إذن، سلكاً تعليمياً نهل منه هؤلاء ثقافة عقائدية سلفية، ليتم الانتقال إلى الجامعة أو إلى أسر الجماعة الياسينية، التي كانت سلكاً آخر موازياً نهلوا منه ثقافتهم السياسية، بحيث مكّنهم نضالهم اليومي في الجامعة وفي الشارع من التأدلج الإسلامي ومن التشبع بالوعي الحركي.

وبسبب الارتياد المبكر لدور القرآن والنهل المبكر من العقيدة السلفية، نخلص إلى القول إن التيار السلفي لا ينحصر في الجماعات التي تحمل لواءه وشعاره، ولكنه يدخل في التركيب العضوي لكل الجماعات والتنظيمات التي تتنازع الساحة الدعوية عموماً. فعلى سبيل المثال، فإن عامة الأعضاء في التوحيد والإصلاح مثلاً لا يعرفون غير العقيدة السلفية، ولا يدينون إلا بها، بل إن أكثر الأتباع في جماعة العدل والإحسان لا يدينون إلا بالعقيدة السلفية، وإن أكثر الذين انضموا إلى ياسين وانطووا تحت لوائه كانوا من فلول الشبيبة الإسلامية ومن السلفيين، وقد رغبهم في ذلك بالنهج السياسي لياسين ومواقفه المعارضة وحصانته تجاه المساومات. وأغلب الظن أنهم سيفصحون عن مشربهم الحقيقي عندما يختفي شخص ياسين من الساحة[٧٩].. وما الخلاف الذي كان بين ياسين والبشيري إلا مظهر من مظاهر اختلاف المشارب[٨٠].

على المستوى الميداني، لم يكن بإمكان النشطاء الإسلاميين الجمع بين الاهتمامين الدعوي والحركي داخل دار القرآن، فقد قام محاورنا بمحاولات لتوزيع جريدة الجماعة ومنشورات حركية أخرى في دار القرآن، فأوقف بدعوى أن التوجه الجديد يتقاطع سلبياً مع توجه دار القرآن[٨١]، وقد كان الإسلاميون يشعرون، في هذا الجو الطائفي، بأنهم مجرد زوار أو عابرين تنحصر مهمتهم في تلقي العقيدة الصحيحة مع عدم الاحتفاظ بأي ولاء تنظيمي للجمعيات السلفية،

---

(٧٩) جاء أغلب أطر جماعة العدل والإحسان من الأفق السلفي، مثل أرسلان والبشيري، إذ كان الأخير كان على اتصال متواصل بالشيخ زحل.

(٨٠) زحل، في حوار مع: **التجديد**، ١٩ ـ ٢٠/ ١٠/ ٢٠٠٢.

(٨١) وفي ذلك يقول المغراوي: «إذا رأينا بأن هناك شخصاً فيه خطر، وقد يفسد جو دار القرآن، فإننا نتخذ منه موقفاً حازماً، لأننا إذا تركناه على حاله، قد يسرب إلى طلبتنا شريطاً أو منشوراً أو كتاباً على غير منهجنا»، انظر: المغراوي في حوار مع: **الصحيفة** (٢٦ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣).

بل اتجه هذا الولاء نحو تنظيمات أكثر استجابة لهمومهم الجديدة[٨٢].

وفعلاً، فمع الحركات الإسلامية انفتح الجيل الجديد على مرجعيات أكثر قدرة على البناء الأيديولوجي (حسن البنا، وسيد قطب، ومالك ابن نبي... إلخ) الذي بموجبه يقدم الإسلام، لا فقط كدعوة دينية عقدية، بل كأيديولوجيا كونية قادرة على منافسة الشيوعية والليبرالية[٨٣].

٥ ـ نتيجة لذلك، سجل الخطاب الإسلامي الجديد تمايزات مهمة مقارنة بالمذهبية السلفية، كما يروّج لها في دور القرآن، ومن ذلك: تراجع حدة الرفض الفكري للتقاليد المذهبية والعقائدية التي تقوم على وجود الوسائط بين الخالق والمخلوق، وتحرّي التشدد في الجزئيات على الرغم من استمرار مظاهر التقوى والتوكل والذكر، والانصراف عن التعرض بالنقد للمذهبية والصوفية، وإعلان اعتماد المذهب المالكي[٨٤]، والانقطاع جملة عن التعرض للصوفية، واحترام

---

(٨٢) هذا لا ينفي أن هناك «هجرة معاكسة» تمت من الحركة الإسلامية إلى صفوف السلفية، ومثال ذلك الحالات التالية:

ـ أبو عبيدة مصطفى الشاذلي، أحد زعماء التيار الجهادي في المغرب، وقد انضم إلى الشبيبة الإسلامية في سنّ ١٩ سنة، وأسس إلى جانب عبد الإله بن كيران وآخرين جمعية الجماعة الإسلامية، ولكنه استقال منها عام ١٩٨٥ بعدما ظهر له ولاؤها للنظام وعلاقة أحد قادتها بأجهزة المخابرات.

ـ زكرياء الميلودي، الذي كان منتمياً إلى التوحيد والإصلاح من عام ١٩٨٣ إلى عام ١٩٨٩ وغادرها لأنها، بحسب قوله، باتت تعارض أفكاره (تغيّب الدور التربوي والافتقاد إلى المنهجية التكوينية)، فقرر المبادرة إلى الدعوة بصفة انفرادية بعيداً عن أي تنظيم أو تجمّع ديني.

ـ حسن الطاوسي الانتحاري الذي ظل على قيد الحياة بعد أحداث ١٦ أيار/مايو وحكم عليه بالإعدام. كان عضواً داخل العدل والإحسان قبل أن ينبهه أصدقاؤه إلى أن الحركة تدخل في إطار الجماعة المبتدعة. حول مسارات هؤلاء وغيرهم من نخب وأتباع السلفية الجهادية، انظر: **الأحداث المغربية**، ٨/ ٩/ ٢٠٠٣.

(٨٣) أبو اللوز، «إشكالية الدين والسياسة في الخطاب الإسلامي: خطاب حركة النهضة التونسية نموذجاً،» ص ٥٧.

(٨٤) يختلف الفهم الذي تكوّن لدى حركة التوحيد والإصلاح عن الصيغة التي يتخذها الحديث عن المذهب المالكي في الخطاب الرسمي، وذلك من خلال التشديد على عدم الاقتصار على الأخذ بالأبعاد التشريعية، وبضرورة الانتباه إلى أبعاده العقائدية السلفية. يقول محمد يتيم: «إن حركة التوحيد والإصلاح إذ تؤكد أهمية الاختيار التاريخي الذي صار عليه المغرب ودوره في ضمان الوحدة العقائدية والمذهبية والاجتماعية والسياسية للمغرب، لا تنطلق من هذا المعطى التاريخي، ولكن أيضاً من كونه أقرب المذاهب إلى جمهور الصحابة وأهل المدينة، وأنه أول من أصّل لمذهب أهل السنّة، سواء في العقيدة أو في الأحكام.. فالعودة إلى المذهب المالكي هي عودة إلى أصول المذهب لا إلى فروعه، والعودة إلى المذهب المالكي عودة إلى سنّة المصطفى (صلى الله عليه وسلم) زماناً ومكاناً.. وكيف لا يكون ذلك والإمام مالك لم يلزم أتباعه وتلاميذه باجتهاداته، وإنما ألزمهم بالبحث عن الحق من خلال الرجوع إلى الكتاب والسنّة وغيرها من الأصول التشريعية المعتبرة...». انظر: «ماذا تعني العودة إلى المذهب المالكي عند حركة التوحيد والإصلاح؟ وما نوع الاجتهاد الذي تتبناه الحركة؟ (الحلقة الرابعة)،» **التجديد**، ٢٣ ـ ٢٥/ ٤/ ٢٠٠٤.

العادات الدينية في الاحتفال بالمواسم والأعياد وحسن توظيفها، وتخفيف التوتر إلى أقصى حدّ تجاه بعض البدع في التوسل والزيارات والممارسات الطرقية، واعتبارها جزئيات لا تستأهل الحرب ضدها، حتى إن عدداً من الصوفية دخلوا في الحركة الإسلامية وأصبحوا أصدقاء لها(٨٥).

فعلى الرغم من استمرار الاقتناع بالمعتقد السلفي، فقد أعاد النشطاء الإسلاميون النظر تدريجياً في ما غلب على هذا المنهج من صرامة وشكلانية ونظر جزئي أحياناً، واقتنعوا بأن هذا التوجه لا يرقى إلى النظرة الشمولية، ولا يمكن أن يتفاعل مع بيئة وريثة تقليد مالكي أشعري صوفي(٨٦). فاقتصروا منه على الجوانب العقدية بما تتسم به من صفاء بعيداً عن التخريف والجدل الكلامي على جانب منهج التحقيق الحديثي في تناول الآثار الإسلامية(٨٧). لكنهم مع ذلك، واصلوا الدفاع عن دور القرآن(٨٨)، خصوصاً تلك تقترب منهم أيديولوجياً وتنظيمياً(٨٩).

على المستوى الميداني، أمسى التقارب واضحاً بعد الحملة التي شنّت على الإسلاميين جملةً عقب أحداث الدار البيضاء في ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣، وذلك بين

---

(٨٥) راشد الغنوشي، من تجربة الحركة الإسلامية في تونس (لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، ٢٠٠٢)، ص ٢٤.

(٨٦) من بين أوجه المصالحة مع الإسلام المحلي أن خصصت جريدة التجديد مساحة مهمة من صفحاتها للحديث عن الحركة الصوفية في المغرب، وكنموذج، انظر: التجديد، العدد ١٥٨، من ١٦ - ٢٣/ ١٢/ ٢٠٠٠.

(٨٧) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٨٨) في لقاء للجنة الخارجية والدفاع الوطني والشؤون الإسلامية، شدّد النائب عبد الإله بنكيران على خطورة المقاربة التي تعتقد أنها تحارب التطرف، بمحاربة دور القرآن، والتضييق عليها، والإكثار من بناء المساجد، وأكد أيضاً ضرورة الاستجابة لحاجيات دينية لدى المواطنين بشكل قانوني واضح لتلافي التعبير عن تلك الحاجة بأشكال غير مقبولة. انظر: التجديد، ١٥/ ٩/ ٢٠٠٥.

(٨٩) انظر الدليل الشامل لدور القرآن المقربة من الحركات الإسلامية في الموقع الإسلامي «المغني» على شبكة الإنترنت: <http://www.almorni.com>.

والجدير بالذكر أنه على عكس جمعية الدعوة التي ترفض التعاون مع الحركات الإسلامية، فإن جمعية الحافظ بن عبد البر التي شملتها هذه الدراسة هي من بين الجمعيات السلفية التي يضمها الدليل السابق، وقد ظلت تتعاون مع الإصلاح والتوحيد حتى تم توقيف نشاطها عام ٢٠٠٤. ومن مظاهر هذا التعاون مداومة جريدة الراية على نشر إعلانات التسجيل في المعهد العلمي التابع للجمعية. كما تعتبر جمعية كفالة اليتيم والخدمات الطبية ثمرة من ثمرات هذا التعاون، إذ تضم في عضويتها أعضاء من جمعية الحافظ بن عبد البر وحركة التوحيد والإصلاح.

السلفيين وإسلاميي العدالة والتنمية، وأصبحت ملامح تنزيل هذا الواقع تنضج شيئاً فشيئاً.

خامساً: السلوك الانتخابي للسلفية

في إثر تشريعيات عام ٢٠٠٩ شارك عدد من السلفيين في الانتخابات بصفتهم الشخصية، سواء بالترشح أو بالتصويت، بعدما تم استقطابهم من جانب فرع حزب العدالة والتنمية في مراكش قبيل الانتخابات بوقت قصير. ونظراً إلى معرفة حزب العدالة والتنمية المسبقة بالمواقف المبدئية الرسمية للتنظيمات السلفية من العمل السياسي بوجه عام، وبرفضهم الانتخابات كآلية سياسية بوجه خاص، وعدم تسجُلهم أصلاً في اللوائح الانتخابية، لم يتجه فرع حزب العدالة والتنمية في مدينة مراكش بحملته الدعائية للانتخابات التشريعية في ٧ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٧، نحو التيارات السلفية الموجودة في هذه المدينة، فلم يعقد حوارات مع هذه التيارات ولم يعوّل عليها لمدّه بقاعدة انتخابية. لكن يمكن القول إن بعض مناضلي الحزب نجحوا في استقطاب عدد من الأشخاص من ذوي التوجهات السلفية الذين كوّنوا هيئة مثّلت جزءاً من الهيئة الناخبة المتعاطفة مع مرشحي الحزب؛ فقد تطور موقف المناضلين الإسلاميين الذين تربطهم علاقات جيدة بهؤلاء وغيرهم، بفضل استراتيجية الحزب القائمة على التواصل مع المواطنين، وبسبب أدائه داخل المجالس المحلية المنتخبة، وما أنتج ذلك من إشعاع أقنع بعض السلفيين في المشاركة في التصويت بصفتهم الشخصية. كما وجد السلفيون المستقطَبون في المعتقد السلفي الذي يعتنقه الإسلاميون، والذي يمثل، للإشارة، معتقد معظم الجماعات والتنظيمات التي تتنازع الساحة الدعوية في المغرب، وجدوا فيه عاملاً مشجعاً على تأييد الحزب في سباقه الانتخابي.

هنا سنتحدث عن السلفية لا بوصفها حركة اجتماعية منظمة، ولكن بوصفها فاعلين أفراداً تقدموا للمشاركة في الانتخابات، ترشُحاً أو تصويتاً، بصفتهم الشخصية.

على صعيد الترشُح، لم يسجل الحزب إقبالاً من طرف الحساسيات السلفية على الترشح، إذ لم نقف إلا على حالة واحدة، بحيث ترشّح أحد السلفيين كنائب أول لوكيل لائحة حزب العدالة والتنمية في الدائرة الانتخابية الأولى (المدينة - سيدي يوسف بن علي)، وقد زكاه الحزب نظراً إلى أخلاقه الحسنة وإلى شعبيته في تلك الدائرة وإيمانه بالعمل السياسي، على عكس ما هو معروف عن التيارات

السلفية من معاداة مبدئية للنشاط السياسي. كما عوّل وكيل اللائحة المعنية عليه لزيادة حظوظ لائحته في الفوز بمقعد انتخابي، علماً أن هذا المرشح السلفي غير منخرط في أي من هذه التيارات، بل اتخذ السلفية معتقداً بناء على قناعاته الشخصية، ومن خلال كثرة اطلاعه على الكتب والأشرطة المرئية والمسموعة الحاملة للمذهب السلفي.

إن إعراض التيارات السلفية العاملة في ساحة الدعوة في مراكش قد يفسر إلى حد كبير فشل مرشحي حزب العدالة والتنمية في المدينة في الفوز بأي من المقاعد الثلاثة المخصصة للمدينة، إذ إنه ساهم في حرمان الحزب قاعدة انتخابية مهمة كان يممكن أن تساهم في ولوج هؤلاء المرشحين إلى البرلمان، وخصوصاً وسط الطبقات الشعبية التي تعتبر سوقاً استقطابية سلفية بامتياز.

لقد كان في إمكان أتباع التيارات السلفية، في حال مشاركتهم في انتخابات عام ٢٠٠٩، تذليل الفرق القليل من الأصوات التي فصلت بين مرشحي الحزب الثلاثة ومرشحي الأحزاب الأخرى الفائزين، حيث كان مرشحوه يرِدون مباشرة بعد المرشحين الفائزين وبفارق قليل من الأصوات في ترتيب اللوائح، وهو ما توضحه الجداول التالية:

الدائرة الانتحابية الأولى: المدينة ـ سيدي يوسف بن علي

اسم الحزب	الأصوات التي حصل عليها	نسبة الأصوات	المقاعد التي تم الحصول عليها
الاتحاد الدستوري	٦٥٧٨	١٧,٤	١
الحركة الشعبية	٦٢٦٣	١٦,٦	١
الحركة الديمقراطية الاجتماعية	٥١٧٨	١٣,٧	١
حزب العدالة والتنمية	٤٩٢٦	١٣,١	٠

الدائرة الانتحابية الثانية: جليز ـ النخيل

اسم الحزب	الأصوات التي حصل عليها	نسبة الأصوات	المقاعد التي تم الحصول عليها
الاتحاد الدستوري	٩٤٩٠	٢٣	١
الحركة الشعبية	٧٧٢٤	١٨,٧	١
جبهة القوى الديمقراطية	٦٣٤٧	١٥,١	١
حزب العدالة والتنمية	٥١٩٠	١٢,٦	٠

الدائرة الانتخابية: الثالثة: المنارة

اسم الحزب	الأصوات التي حصل عليها	نسبة الأصوات	المقاعد التي تم الحصول عليها
الحركة الشعبية	٨٣١٢	١٦,٧	١
جبهة القوى الديمقراطية	٨٢٠٩	١٦,٥	١
الاتحاد الدستوري	٥٦٩٦	١١,٧	١
الحركة الديمقراطية الاجتماعية	٥١٩٠	١١,٤	•
التجمع الوطني للأحرار	٥١٧٥	١٠,٤	•
حزب العدالة والتنمية	٤٨٠١	٩,٦	•

إن إحجام التيارات السلفية عن التصويت لمصلحة مرشحي فرع حزب العدالة والتنمية في مدينة مراكش لا يفسر لوحده فشل هؤلاء المرشحين في الوصول إلى أي مقعد برلماني، إذ لا يعدو ذلك كونه عنصراً من ضمن عناصر أخرى ساهمت في الفشل الذريع للحزب في المدينة، ومنها ما ذكرته بيانات الحزب عقب الإعلان عن النتائج الانتخابية (استعمال المال، شراء الأصوات، الحياد السلبي للإدارة، التلاعب بالبطاقات الانتخابية)، ومنها يتعلق بالتقطيع الانتخابي الذي أدمج عدة جماعات قروية ضمن الجماعات الحضرية داخل الدوائر الانتخابية الثلاث لمدينة مراكش، وهو ما قلّص من حظوظ الحزب في الفوز بوصفه حزباً حضرياً بامتياز كما بيّنت ذلك النتائج الانتخابية العامة.

بدأ السلفيون التابعون لمغراوي يغيّرون من قناعاتهم الرافضة للعمل السياسي والتنظيمي بعد قرار السلطات إغلاق ٦٥ داراً من دور القرآن، وتمكن المغراوي من العودة إلى المغرب بعد مسيرات ٢٠ شباط/فبراير وبعد الآفاق التي فتحها خطاب ٩ آذار/مارس، فأسسوا تنظيماً وطنياً تحت اسم التنسيقية الوطنية لجمعيات دور القرآن برئاسة تلميذ المغراوي حمّاد القباج، فبادرت هذه التنسيقية إلى تنظيم ندوة صحافية في الرباط في هذه المناسبة، فأحداث ١٦ أيار/مايو غيّرت من قناعات رواد دور القرآن في خصوص العمل السياسي الذين كانوا يختصرونه في الولاء للملك عملاً بمبدأ عدم الخروج عن الإمام. قال القباج[٩٠]، سكرتير جمعية

(٩٠) القباج رئيس تحرير جريدة السبيل من مواليد مراكش ١٩٧٧ أصيب بشلل نصفي وتابع بشكل انفرادي الدراسة في السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي وبعض العلوم الشرعية وحفظ القرآن حفظاً وتجويداً برواية ورش عن نافع، عيّنه المغروي مدرساً بدور القرآن سنة ١٩٩٨. وأسس على موقع الإنترنت عام ٢٠٠٥ موقع «منزلة المرأة في الاسلام».

الدعوة: التعسف الذي تعرضنا له جعلنا نعيد النظر في عملنا من خلال تطوير آليات العمل الدعوي حتى لا يكون تعليمياً محضاً بل يجب أن تكون له أذرع سياسية وحقوقية.

وحول ما إذا كان المقصود هو التحالف مع حزب العدالة والتنمية أكد القباج أن هذا ممكن.

بعد التصويت على الدستور الجديد، وما جاء في خطب جلالة الملك بتاريخ ٢٠ آب/أغسطس و١٤ تشرين الأول/أكتوبر و٦ تشرين الثاني/نوفمبر، ظهر تحالف الدعوة السلفية مع العدالة والتنمية واضحاً على مستوى مدينة مراكش، فقد أفرزت الانتخابات التشريعية ليوم الجمعة ٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١، فوزاً مهماً لحزب العدالة التنمية بعدما استحالت عليه المدينة في السابق، وهكذا سيتصدر ممثلو الحزب القوائم الفائزة في الدوائر الانتخابية الثلاث المكونة منها المدينة: دائرة مراكش سيدي يوسف بن علي، ودائرة مراكش جيليز، ودائرة مراكش المنارة، بعد حملة انتخابية شهدت صراعاً بين المرشحين على اختلاف انتماءاتهم السياسية وإنزالاً مكثفاً للسلفيين لمصلحة الحزب الإسلامي على مستوى الحملة الانتخابية أو وقت التصويت، فكانت الأسماء الإسلامية التالية هي التي تصدرت النتائج النهائية:

- العدالة والتنمية: يوسف بن سليمان، أحمد المتصدق، حسن لغشيم، محمد العربي بلقايد.
- الأصالة والمعاصرة: فاطمة الزهراء المنصوري، جميلة عفيف، عدنان بن عبد الله.
- الحركة الشعبية: رشيد بن الدريوش.
- التجمع الوطني للأحرار: عمر خفيف.

خلاصة
القسم الثاني

من خلال مختلف المواضيع التي درسناها في القسم الثاني من هذا البحث، تبين أن الحركات السلفية المدروسة هي نوع من الحركات الاجتماعية الدينية التي تتبنى خطاباً وعظياً تسعى من خلاله إلى تغيير القيم وتجديد الأخلاق. لكن أنماط عملها تبين حقيقة أخرى، فإلى جانب الدوافع المثالية التي تحرك هذه الحركات، فإن ثمة مصالح نفعية دنيوية تعتبر الأساس المفسر لقدرتها على التعبئة الاجتماعية.

ومما لوحظ على الحركات السلفية أيضاً، مرورها بمرحلتين مهمتين في سياق تطورها. فقد كانت المبادرات التنظيمية في البداية لامركزية وغير منسقة، وتطبعها التلقائية، حيث لم تكن تتميز إلا بشيء قليل من التنظيم، وانعدام الوضوح في الأدوار والأهداف. وفي مرحلة ثانية، بدأت مرحلة العمل المنظم والبناء الاجتماعي الذي تحددت فيه الأدوار، وتبلورت الأهداف في إطار أيديولوجيا متكاملة.

سجلنا أيضاً وجود اختلافات في مستويات أداء الحركات السلفية ودرجات فعالياتها؛ وذلك في ضوء الأهداف التي سعت إليها، والآليات التي استخدمتها، والسياق الاجتماعي الذي عملت ضمنه، واللحظة التاريخية التي نشأت فيها أو مرت بها. . . إلخ، ولكن الصعوبة الكبرى التي واجهتها، وما تزال، هي أنها تعمل بعيداً عن الأطر الرسمية للنظام السياسي، بمعنى أنها تفضل العمل من خارجه، لا من داخله، وهي وإن كانت بمثابة قاعدة لانطلاق النقد الاجتماعي وممارسته بشكل فعال، إلا أنها تظل في أغلب الأحوال تشكل في مجموعها الكلي حركات غير محددة الملامح وغير متجانسة إلى حد كبير؛ الأمر الذي يؤدي إلى آثار

سلبية متعددة، منها انكفاء هذه الحركات على ذاتها، وتقليل فعاليتها بصفة عامة، وتعرضها للانشقاق المستمر.

فقد شهدت الحركات السلفية محل الدراسة موجات انشطارية متوالية أفضت إلى توزع المعسكر السلفي إلى العديد من الاتجاهات، يصل الاختلاف بينها إلى حد التناقض، إذ لم يعد معطف السلفية قادراً على أن يجمع سلفية «جهادية» تدعو إلى الانقلاب على أنظمة الحكم وزلزلة عروشها، وسلفية «تقليدية» و«علمية»، تتبنى الفكر الانسحابي، وتدعو إلى طهارة المعتقد، وعدم منازعة الأمر أهله، فلا يجوز لديها مناكفة السلطان، سواء أكان ذلك بالوسائل الخشنة أم بالأدوات العامة، فكلاهما يشكل في نظرها نزعة خوارجية تتعاكس مع المنطوق السلفي الداعي إلى الطاعة، وعدم شق عصا الجماعة[١].

وخلصنا أيضاً إلى أن التيار الغالب والأكثر انتشاراً بين السلفية هو تيار ما يعرف بالسلفية التقليدية (جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة) الذي يركز على قضية تصحيح الاعتقاد ومسائل العبادات[٢]، ويليه تيار السلفية العلمية (جمعية الحافظ بن عبد البر)، ويعتمد على إحياء التراث وتحقيقه وتكوين نخبة علمية سلفية[٣]. والتياران يشتغلان دونما أي مقاربة للسياسة جدلاً أو اشتغالاً. . . مع تسجيل أن الانتقال سهل وميسور من السلفية التقليدية والعلمية إلى الجهادية. . لأسباب عدم وضوح فكرة السلفية التقليدية والعلمية من مسألة الجهاد، والفراغ السياسي ـ رؤية وممارسة ـ الذي يتركه هذان التياران من خلال ابتعادهما عن السياسة، وعدم وجود تصور للتعاطي مع هذه الأمور عند رموز وشيوخ ما يعرف بالسلفية التقليدية والعلمية، مما يشجع بعض الأتباع على التحول نحو إطار سياسي يعطي لفكرة الجهاد موقعاً في عقيدته.

---

(١) توجد في بعض البلدان العربية سلفية من طينة أخرى، يمكن تسميتها بالسلفية «الحركية»، أخذت في التكيف مع متطلبات الواقع، وجنحت إلى إعادة رسم خرائط سلوكياتها وسياستها، بل وتنظيراتها، على قاعدة العمل من داخل الرواق المجتمعي، والتوسل بأدوات الفعل الاجتماعي المؤطر من جمعيات وحركات وأحزاب تؤمن بالعمل الجماعي، وبعضه يمارس العمل السياسي، كما في الكويت والبحرين والسودان، والهند وباكستان وغيرها (جمعية إحياء التراث الإسلامي في الكويت يمكن توصيفها بأنها جماعة سلفية علمية إلى حد ما، دعوية نشيطة، منظمة، سياسية وبرلمانية).

(٢) يمكن انسحاب وصف السلفية التقليدية على حركات أخرى داخل الوطن العربي، من أبرزها جماعة أنصار السنّة المحمدية في مصر.

(٣) وهو ما ينطبق أيضاً على مركز الألباني في الأردن وحركات أخرى في الوطن العربي.

وإذا كان من الممكن انسحاب بعض هذه الخصائص على حركات أخرى منتشرة في بلدان عربية وإسلامية أخرى، خصوصاً من حيث المبادئ الأساسية المؤطرة للفكر والموجهة للعمل، فإن فهم منطق اشتغال الحركة السلفية في المغرب، وبيان مساراتها وأوجه تفاعلها مع واقعها لا يتأتى إلا بتتبع الناطقين باسمها ومناحي فكرهم ودراسة تنظيماتهم وأنماط سلطاتهم وشبكاتهم الاجتماعية، كل ذلك على المستوى القطري أساساً. آنذاك فقط يمكن اكتشاف خصوصية كل تيار من التيارات السلفية العاملة داخل المغرب، وهي خصوصية يرفضها مسار هذا القطر التاريخي وبناؤه الاجتماعي، وذلك رغم ادعاء الأيديولوجيا السلفية التعالي عن معطيات الزمان والمكان، واحتكارها التعبير الصحيح عن عقيدة الإسلام.

خلاصـــة عامة

حاولنا طوال السنوات الست التي استغرقها البحث عدم الانسياق وراء الانفعال بما حدث في ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ والأحداث التي تلتها، الذي عبّر عنه سياق الإدانة والاتهام السريع، وتبادل الاتهامات باتخاذ المواقف الاستئصالية الإقصائية، إذ حاولنا فتح ملف الحركات السلفية بعيداً عن التجاذبات الأيديولوجية ولغتها الخشبية، وألا نتعاطى معها على وقع معارك الشارع السياسي والإعلامي المغربي، وذلك على رغم أنه كان من العسير الانفلات من تأثير تلك التجاذبات.

ونعتقد أنه بعد مرور سنوات على أحداث أيار/مايو ٢٠٠٣، أصبحت الظروف مؤاتية لإنجاز بحث علمي متكامل حول ظاهرة الحركات السلفية، أي بحث يسدّ الفجوة الكبيرة التي تركها تواضع الإنتاج المعرفي من إصدارات ومؤلفات ودراسات في الساحة الوطنية حول هذه الأحداث تحديداً من جهة، ويسعى نحو مسايرة القراءات النقدية الرصينة التي ميزت مثلاً تعاطي النخب العالمية ـ الأوروبية على الخصوص، وحتى بعض الأسماء العربية، مع صدمة تفجيرات ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ من جهة أخرى.

وعلى رغم الضربات المتتالية التي تعرّضت لها مختلف أنواع السلفية (التقليدية والعلمية والجهادية)، فإن الحركات المتبنية للمشروع السلفي تبقى الفاعلة الدينامية الأقوى والأكثر اشتغالاً في عالمنا الإسلامي والأقدر على التأثير فيه، وهي تتمدد في كل فراغ تنسحب منه الديناميات الأخرى[1]. وذلك لأنها ليست بضاعة وافدة، كما يدّعي من كتبوا عن الظاهرة بخلفية أيديولوجية، بل باعتبارها تلبّي

(١) حسام تمام، محرّر، موقع دراسات الظاهرة الإسلامية على شبكة الإنترنت: <http:// www.islamismscope.com>.

طلبات جديدة في السوق الدينية، فقد أصبح الإسلام المحلي بمسلماته ومؤسساته ورموزه وطقوسه غير قادر على إشباعها (تقدير الذات، والكمال، والكرامة، والذاتية، والصبر، وضبط النفس، ومقاومة الشدائد، والخلاص، والارتباط بالله دون وسطاء، والإيمان الذي لا يستمد مشروعيته من أي تقليد اجتماعي، بل من الاقتناع والالتزام الخالصين... إلخ).

إن ما يجعل الساحة محتاجة إلى مزيد من الأبحاث الأخرى تسبر أغوار هذه الحركات واكتشاف المزيد من مضامين خطابها وأنماط اشتغالها، أن كل الطرق التي يسير فيها عالمنا الإسلامي تؤدي به إلى السلفية، في ظل تعثر وتراجع المشروعات الإصلاحية المختلفة في هذا العالم، وهو تعثر يمدّ السلفية بأسباب من القوة لم تكن لها من قبل.

ملاحـــق

الملحق الرقم (١)
المستجوبون

الفاعلون السلفيون:

١ ـ محمد المغراوي، رئيس جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة.

٢ ـ عبد الله بوغالي، عضو مكتب جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة.

٣ ـ زكرياء، سكرتير جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة.

٤ ـ عبد الصمد، المكلف بالعلاقات العامة في جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة.

٥ ـ إسماعيل أبو الوليد، مدير المعهد العملي التابع لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنة.

٦ ـ قابيل محمد، أستاذ الجرح والتعديل في المعهد العلمي التابع لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنة.

٧ ـ آيت سعيد الحسين، عضو جمعية الحافظ بن عبد البر.

٨ ـ محمد مخلص، عضو جمعية الحافظ بن عبد البر.

٩ ـ محمد أسطيري، عضو جمعية الحافظ بن عبد البر.

١٠ ـ جمال أسطيري، عضو جمعية الحافظ بن عبد البر.

١١ ـ عبد اللطيف أهاشيم، عضو جمعية دار القرآن الكريم.

١٢ ـ منصف لكريسي، عضو جمعية الحافظ بن عبد البر.

١٣ ـ رشيد مادون، عضو جمعية الحافظ بن عبد البر.

١٤ ـ لحسن وجاج، أستاذ متقاعد من الجامعة الإسلامية في المدينة.

١٥ ـ إسماعيل الخطيب، مدير تحرير جريدة النور السلفية في تطوان.

١٦ ـ محمد الأمين بوخبزة، رئيس جمعية أبي القاسم الشاطبي لتحفيظ القرآن وتدريس علومه في تطوان.

١٧ ـ الشعيري مصطفى، مكلف بمعهد أبي القاسم الشاطبي في تطوان.

١٨ ـ عبد الصمد البقالي، رئيس جمعية الجماعة السلفية في طنجة.

١٩ ـ زحل محمد، مشرف على مجموعة من دور القرآن في الدار البيضاء، ومنها مدرسة الإمام نافع.

٢٠ ـ الجردي محمد، أستاذ في دار القرآن التابعة لجمعية الجماعة السلفية في طنجة.

٢١ ـ محمد البقالي، مدير دار القرآن في مسجد نافع في طنجة.

٢٢ ـ التباع مصطفى، من جمعية الخدمات الطبية في مراكش.

٢٣ ـ الحاج ابراهيم «مول الدجاج»، تاجر في مراكش.

الفاعلون في الحركات الإسلامية:

٢٤ ـ رشيد أبرغو أيمن، جمعية الرائد في الثقافة والفن، عضو في الحركة من أجل الأمة.

٢٥ ـ براوي محمد، محام ومن رواد الشبيبة الإسلامية الأوائل.

٢٦ ـ محمد المعتصم، رئيس حزب البديل الحضاري.

٢٧ ـ أحمد الملاخ، قيادي في جماعة العدل والإحسان في مراكش.

٢٨ ـ محمد بلقايد، عن حركة التوحيد والإصلاح في مراكش.

٢٩ ـ أحمد موساوي، عن جماعة العدل والإحسان في مراكش.

٣٠ ـ بوزيان سعد، عضو في المكتب الجهوي لحزب العدالة والتمنية في مراكش.

الفاعلون في المؤسسات والجمعيات الدينية:

٣١ ـ محمد الصالحي، عضو المجلس العلمي في تزنيت، والكاتب العام لجمعية علماء سوس.

٣٢ ـ اليزيد الراضي، إمام مسجد في أگادير.

٣٣ ـ أوباك لحسن، إمام مسجد أيت باها.

٣٤ ـ لحسن العبادي، عضو المجلس العلمي الأعلى، ورئيس المجلس العلمي لأغادير.

٣٥ ـ الشرحبيلي، أستاذ في كلية الشريعة في أيت ملول.

٣٦ ـ توفيق العبقري، أستاذ الدراسات الإسلامية في كلية الآداب في مراكش.

٣٧ ـ أصبايو، أستاذ في كلية الآداب في أگادير.

٣٨ ـ اليربوعي أحمد، إمام مسجد الإمام مالك في بيوكري.

٣٩ ـ مدير ثانوية بن يوسف للتعليم الأصيل.

٤٠ ـ إبراهيم الهلالي، محام في مراكش، ورئيس سابق لجمعية إحياء جامعة ابن يوسف في مراكش.

٤١ ـ خالد أرعيوض، الكاتب العام لجمعية تيويزي.

٤٢ ـ كاتب أم، جمعية الإمام مالك لحفظ التراث.

٤٣ ـ المعيار عز الدين، رئيس المجلس العلمي في مراكش.

٤٤ ـ الريسوني علي، خطيب وعضو رابطة علماء المغرب في شفشاون.

٤٥ ـ إبراهيم الوافي، أستاذ في كلية الآداب في أگادير، وخطيب القصر الملكي فيها.

٤٦ ـ أفا الحسين، الكاتب العام لكلية الشريعة في أيت ملول.

٤٧ ـ رشيد، مكتب الشؤون الإسلامية في نظارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

٤٨ ـ كيفردا محمد، رئيس جمعية الإمام مالك لقدماء طلبة المدارس العتيقة في إنزكان.

الفاعلون في المدارس الدينية العتيقة:

٤٩ ـ عبد الله التليدي، مدير دار القرآن والعلوم الدينية في طنجة.

٥٠ ـ الحاج الطيب محمد المنذر التغرغرتي، صاحب مدرسة إمي نواداي العتيقة.

٥١ ـ سيدي الحاج الحسين، فقيه مدرسة إكونكا (في بيوكري).

٥٢ ـ عبد الله بوكير، فقيه مقدم أنزا العتيقة (أغادير).

٥٣ ـ عبد الله بن الطاهر، فقيه مدرسة الإمام البخاري العتيقة (أغادير).

٥٤ ـ محمد الرحالي البهلول، فقيه المدرسة الرحالية العتيقة (قلعة السراغنة).

٥٥ ـ أحمد اليربوعي، فقيه مدرسة تراست العتيقة.

٥٦ ـ أحمد البوشيخي، مؤطر تربوي للمدارس العتيقة لجهة مراكش تانسيفت.

٥٧ ـ محمد العابدي، مدير مدرسة سيدي الزوين.

٥٨ ـ محمد علي عطفاي، المدرسة القرآنية التابعة لمسجد الحسن الثاني في الدار البيضاء.

٥٩ ـ عبداوة أحمد، أستاذ مادة القرآن والحديث في المدرسة القرآنية في سيدي الزوين.

٦٠ ـ خليل علي، مدير ثانوية بن يوسف للتعليم الأصيل.

شيوخ مقدمي مدافن الأولياء والزوايا:

٦١ ـ إدريس حسني مولاي بوجمعة، نائب مقدم الزاوية القادرية البوتشيشية في مراكش.

٦٢ ـ الوزاني مولاي عبد الله، مقدم الزاوية الوزانية في مراكش.

٦٣ ـ عبد المولى التباع، حفيد سيدي عبد العزيز التباع.

٦٤ ـ البوعناني مولاي الطيب، مقدم الزاوية الدرقاوية في مراكش.

٦٥ ـ مولاي عبد الله، مقدم ضريح سيدي بنسليمان الجزولي.

٦٦ ـ الكنسوسي يوسف، مقدم الزاوية الكنسوسية في مراكش.

٦٧ ـ مولاي عبد الله بن حساين، مقدم ضريح الغزواني.

٦٨ ـ الحاج عبد اللطيف، مقدم ضريح الغزواني.

٦٩ ـ الحاج عبد اللطيف، مقدم ضريح سيدي بلعباس.

٧٠ ـ الحاج الناظفي عبد الكبير، مقدم الزاوية الناظفية في مراكش.

٧١ ـ أعفير محمد، مقدم الجماعة الجزولية لأهل دلائل الخيرات في مراكش.

٧٢ ـ المزريوي ابراهيم، مقدم الزاوية الحمدوشية في مراكش.

٧٣ ـ الإدريسي محمد، مقدم الزاوية التيجانية في مراكش.

الملحـق الرقـم (٢)

١ ـ القانون الأساسي لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة.

٢ ـ لائحة أعضاء مكتب جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة.

٣ ـ وثيقة أهدافنا لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة.

٤ ـ ورقة تعريفية بجمعية الحافظ بن عبد البر للتعريف بالتراث الإسلامي.

٥ ـ بيان حقيقة من جمعية دار القرآن الكريم.

٦ ـ بيان جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة حول تفجيرات الدار البيضاء المنكرة.

٧ ـ رسالة من محمد المغراوي إلى السيد رئيس المجلس العلمي في مراكش حول البرنامج التدريسي في دور القرآن التابعة للجمعية.

٨ ـ بطاقة النشاط الدعوي، جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة.

٩ ـ نموذج الالتحاق بالمعاهد في الخارج، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١٠ ـ شهادة تزكية من د. لحسن وجاج.

بسم الله الرحمن الرحيم

(القانون الأساسي للجمعية)

الفصل الأول:

الاسم – المركز – شعارها – أهدافها

البند الأول:

– تأسست جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة بمقتضى الظهير الشريف المؤرخ بـ: 3 جمادى الأولى الموافق لـ: 15 نونبر 1958 المتعلق بحق تأسيس الجمعيات.

البند الثاني:

– مقر الجمعية ب: ساحة سيدي علي بن حمدوش روض العروس ب: 381 المدينة مراكش ويمكن نقله إلى أي مكان بمجرد قرار يصدر من المكتب.

شعارها: (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا).

أهدافها: أن يطاع الله ورسوله وأولي الأمر من المسلمين.

أن يحل الكتاب والسنة محل البدع الدينية (وذلك بفتح مدارس للقرآن والسنة).

البند الرابع: تعمل لأجل غير محدود .

الفصل الثاني: مهام أعضاء الجمعية:

أ)- تتكون الجمعية من لجنة إدارية وأعضاء عاملين.

ب)- تتكون اللجنة الإدارية من رئيس وخليفته وأمين وخليفته وكاتب وخليفته وأعضاء ومستشارين.

ج)- يحدد الفصل الثالث اختصاص مهمة كل عضو من اللجنة الإدارية.

د)- تنتخب اللجنة الإدارية كل سنتين من طرف الجمعية.

الفصل الثاني مكرر:

أ)- أن المقر الرئيسي لهذه الجمعية يوجد بالعنوان الآنف الذكر ب: مراكش.

ب)- يمكن للجمعية أن تفتح فروعا لها بأنحاء المملكة الشريفة طبقا لمقتضيات هذه القوانين.

ج)- التنسيق الكامل بين الجمعية وفروعها بالمملكة بحيث لا يستقل فرع بأي تخطيط للدعوة أو وضع أي مشروع لها إلا بعد عرضه على الجمعية (المركز) وموافقتها عليه.

د)- قبول الفروع والتعليمات التي تصدرها هيأة الجمعية والعمل بها نصا وروحا.

الفصل الثالث: مهام أعضاء الجمعية:

البند الخامس:

*- الرئيس: الناطق باسم الجمعية والمكلف بمراسلاتها الإدارية وحافظ الوثائق والأدوات والمكلف بتسيير الجمعية وتنظيمها الفني والإداري.

*- خليفته: يساعده في حضوره وينوب عنه عند غيابه.

*- الكاتب: هو المكلف بكتابات الجمعية من رسائل ومحاضر وما إلى ذلك.

*- خليفته: يساعده في حضوره وينوب عنه في غيابه.

*- الأمين: المسؤول عن ميزانية الجمعية وملزم بتنفيذ كل ما تقرره الجمعية بل اللجنة الإدارية في دائرة اختصاصها ويقدم تقريرا عن الميزانية في كل سنة.

*- خليفته: يساعده في حضوره وينوب عنه في غيابه.

*- المستشارون: تناط بهم مهام النشاط العام للجمعية.

البند السادس: الأعضاء العاملون:

1. كل من يقوم بعمل ديني أو إداري يعتبر عضوا عاملا في الجمعية.
2. لا يعتبر عضوا عاملا في الجمعية إلا من يحمل بطاقة العضوية.
3. لا تسلم بطاقة العضوية إلا لمن قام بنشاط متواصل في الجمعية مدة سنة على الأقل.
4. لكل عضو عامل الحق في أن يستقل عن الجمعية بشرط أن يقدم استقالته قبل شهر على الأقل.
5. تسحب صفة العضوية من كل عضو أصبح وجوده مضرا لها.
6. يعقد مؤتمر عام يحضره جميع الأعضاء العاملين باستدعاء من الرئيس مرة كل سنة.
7. يمكن عقد اجتماع استثنائي من الرئيس أو بطلب من ثلثي الأعضاء العاملين.
8. كل من انتمى لهذه الجمعية لا يجوز له أن يشتغل بالأمور السياسية الداخلية والخارجية عضوا كان أو رئيسا.

الفصل الرابع: مداخيل الجمعية

البند السابع: تتكون مداخيل الجمعية من اشتراكات أهلها الشهرية.

البند الثامن: لا يصرف مال الجمعية في غير صالح دعوتها بأي حال من الأحوال.

الفصل الخامس: حل الجمعية لا قدر الله

البند التاسع: يمكن تعديل هذا القانون في مؤتمر عام يعقد مرة كل سنة.

البند العاشر: إذا انحلت الجمعية تؤول جميع أموالها وممتلكاتها إلى جمعية خيرية.

اللجنة الإدارية



بسم الله الرحمن الرحيم
جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة بالمغرب
شعبة سيدي علي بن حمدوش
روض العروس - مراكش

لائحة أعضاء مكتب الجمعية

الاسم الكامل	المهام	اسم الأب والجد	اسم الأم والجد	تاريخ و م. الازدياد	المهنة	العنوان	رقم البطاقة	الجنسية	التوقيعات
محمد المغراوي	رئيس	عبد الرحمان بن المدني	السعدية بنت عبد الله	1948 بتافيلالت	أستاذ	السيف س رقم 13 زنقة بن قتادة	E24960	مغربية	
عبد الله البوغالي	نائب الرئيس	محمد بن ادريس	زهرة بنت عبد الله	1941 بمراكش	معلم	تجزئة تسلطانت زنقة عدة 145 سبيع	E22343	مغربية	
عبد القادر دراري	كاتب	عبد الجبار بن محمد	فاطنة بنت محمد	1958 بمراكش	أستاذ	عيد مزوار رقم 8 مراكش	E47447	مغربية	
ارهاب م. العربي	أمين المال	مولاي عمر	خدوج بنت محمد	1952 بمراكش	تاجر	233 تجزئة تسلطانت زنقة زناتة	E3466	مغربية	
نبيل أحمد	مستشار	الطاهر بن ابراهيم	فاطمة بنت محمد	1940 بتاليوين	أستاذ	354 زنقة أحمد النور الوحدة 4 الحي.م	E71722	مغربية	

رقم ______ بتاريخ 21 OCT 1999

تعريفا بالإمضاء الموضوع بحضرتنا

من السيد [illegible]

رقم البطاقة الوطنية ....

عن الرئيس

مدفوع عدد

بتاريخ 07 JUIN 2001

نائب الرئيس

بمقاطعة الحي الحسني

صورة مطابقة للأصل

مراكش -7 JUIN 2001

هذه دعوتنا وعقيدتنا

- 1 تحكيم الكتاب الكريم والسنة الصحيحة في كل قضية من قضايا الحياة .
- 2 كل عقيدة وعبادة لاينص عليها الكتاب والسنة ولايجمع عليها الصحابة فهي باطلة لاغية مبتدعة .
- 3 إثبات ماثبت في الكتاب والسنة الصحيحة في كل قضية من قضايا العقيدة وعدم رد شيء منها أو تأويله وعدم الخوض فيها مما لا مجال للعقل فيه .
- 4 المنهج النبوي الدعوي في القرآن وصحيح البخاري ومسلم وبقية كتب السنة وأقوال وأعمال السلف الصالح لا في المناهج الدعوية الحادثة .
- 5 تعريف المسلمين بدينهم الحق ودعوتهم إلى العمل بتعاليمه وأحكامه والتحلي بفضائله وآدابه التي تكفل لهم رضوان الله وتحقق لهم السعادة والمجد .
- 6 تحذير المسلمين من الشرك على اختلاف مظاهره ومن البدع والأفكار الدخيلة والأحاديث المنكرة والموضوعة التي شوهت جمال الإسلام وحالت دون تقدم المسلمين ونهوضهم .
- 7 التقرب إلى الله عز وجل بطاعة من ولاه الله أمرنا وعدم الخروج عليهم .
- 8 نحب كل مسلم بقدر ماعنده من طاعة ومتابعة ونبغضه بقدر ماعنده من معصية ومخالفة ونحب من نصر السنة وأهلها ونبغض من نصر البدعة وأهلها .
- 9 نحب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبغض من تكلم فيهم ' وإذا رأيت الرجل ينتقص أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه زنديق .
- 10 نؤمن بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ' ولا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب مالم يستحله .
- 11 ننكر على الذين يقسمون الدين إلى قشر ولباب ' جزئيات وكليات ' ونعلم أن هذه دعوة هدامة ' وننكر على من يزهد في علم السنة والعمل بها وبيان صحيحها من ضعيفها .
- 12 التصفية والتربية على النهج النبوي السديد والفهم السلفي الرشيد .

10 ، قسارية بوكار، شارع 11 يناير - مراكش. الهاتف : 29 20 43 044 - الفاكس: 77 29 43 044

بسم الله الرحمن الرحيم

ورقة تعريفية بجمعية الحافظ ابن عبد البر للتعريف بالتراث الإسلامي

1 ــ التأسيس:

أسست جمعية "الحافظ ابن عبد البر للتعريف بالتراث الإسلامي" بمراكش، بتاريخ: 14 ــ جمادى الأولى ــ 1414هـ، الموافق ل: 30 أكتوبر ــ 1993م.

2 ــ الأهداف:

تتطلع الجمعية إلى محاولة تحقيق الأهداف الآتية:

أ ــ إحياء التراث الإسلامي وتهذيبه وتدريسه ونشره. ويشمل التراث الإسلامي ما تركه لنا السلف الصالح من أنواع العلوم الإسلامية، التي انبثقت عن الأصلين الأساسين للتشريع الإسلامي: الكتاب والسنة، أو الخادمة لهما.

ويعتبر التراث الإسلامي المصدر الأمين والركن المتين، لكل إصلاح أو تربية أو ثقافة أصيلة؛ فالاقتراب من عصر النبوة، اقتراب من الإسلام الناصع، الذي لم تكدره الفلسفات والعلوم الدخيلة على الإسلام.

إزدهار التراث الإسلامي في عصر النبوة

ب ــ الإسهام في تكوين الشباب تربويا وثقافيا، لجعلهم أعضاء صالحين وفعالين في المجتمع، فالتربية هدف إصلاحي لكل نهوض اجتماعي، والاهتمام بها يقتضي إرفاقها بالعلم الصحيح، فلا تربية بدون علم، ولا علم بدون تربية، فالعلم والعمل والإيمان، تؤتى في آن واحد.

ج ــ تبصير الشباب بدينهم الحق، وواقعهم المعيش، بكل تشعباته وتياراته الفكرية، حتى يستطيعوا تنزيل ما تعلموه على واقع عَلِموه وخَبَروه، فيكون ذلك دواء نزل على داء، فألم به وأزاحه.

1

د ــ التعاون مع كل من يعمل على تحقيق مقاصد الجمعية، كلها أو بعضها، فالأهداف السابقة، تتطلب مجهودات وطاقات وأعمارا، تعجز عنها جمعيات ومؤسسات؛ لذا، لا بد لمثل جمعية "الحافظ ابن عبد البر"، أن تتعاون مع غيرها ــ ممن يحمل هم الإسلام، وتبليغه على الوجه الصحيح، المأثور عن سلف الأمة، المشهود لهم بصلاح الخلق، وصفاء المنهج، وحسن التَهَدِّي ــ لتحقيق تلك الأهداف العلمية والتربوية، حسب ما تسمح به الظروف والوسائل المتاحة.

3 ــ الوسائل:

تعمل الجمعية على تحقيق الأهداف السالفة الذكر، بالوسائل المشروعة، ومنها:

ــ الاهتمام بكتاب الله، حفظا وتجويدا وتفسيرا وتمثلا، والاعتناء بالسنة النبوية، حفظا وفهما وعملا.

ــ تحقيق التراث الإسلامي وتهذيبه ونشره.

ــ تنظيم المحاضرات والندوات، والمعارض، والأسابيع الثقافية، والرحلات التربوية والثقافية والاجتماعية وغيرها.

4 ــ الاقتناعات:

تركز جمعية الحافظ ابن عبد البر في دعوتها، على قضايا ترى أنها موضع خلل عند بعض المشتغلين بالدعوة إلى الله، فمن هذه الاقتناعات:

ــ غرس العقيدة الصحيحة في النفوس، لتتمثل في الواقع.

ــ محاولة تصحيح السلوك لدى طلاب العلم وغيرهم.

ــ سلوك المنهج الدعوي الذي يعتمد الرفق، والنصح، وإقامة الحجة.

ــ محاورة المخالفين، ومجادلتهم بالتي هي أحسن.

ــ الموازنة بين المصالح والمفاسد في منهج الدعوة إلى الله.

ـ التركيز على إحياء العلوم الشرعية بكافة تخصصاتها، وبث روح الفكر الإسلامي الأصيل، لتكوين علماء قادرين على إيجاد حلول لقضايا الإسلام المستجدة.

ـ التربية على الاعتدال والوسطية التي اختارها الله لهذه الأمة، ورضيها لها مسلكا ومنهجا، والابتعاد من الانزلاق في منحدرات الشذوذ الفكري، الناشئ عن قلة العلم والعمل، وعدم إدراك الحقائق على وجهها الصحيح، مما يؤدي إلى التشنج والتحجر والفهم السقيم، والرؤية البتراء، التي تتناول القضايا تناولا سطحيا، بعيدا عن روح المشكل الجوهري، الذي إذا اختل اختل أصل الدين، وضاعت معالمه، وانمحت شخصية الأمة، وتقلص ظلها، وأخذت من أطرافها.

هل هنا إيحاء بالتميز عن جماعة الدعوة. ←

ـ التركيز على الإخلاص لله تعالى، وتجريد الاتباع لنبيه ﷺ في كل قول أو فعل، لأن هذا الطريق وحده، هو الموصل، إذا فُهم كما فَهِمه السلف الصالح من الصحابة ومن تبعهم بإحسان.

ـ الاعتناء بالتربية الأخلاقية التي يفتقدها كثير ممن ولجوا ساحة الدعوة وأفسدوها بسوء أخلاقهم، وقلة علمهم، فكانوا مِعول هدم لما بناه الأسلاف، وشر نذير لأمتهم، ذلك أن الدعوة بلا أخلاق، كجسد بلا روح، وطعام بلا طعم. والنبي ﷺ إنما بعث ليتمم مكارم الأخلاق.

سامي بالأخلاق. ←

ولتحقيق هذه الاقتناعات، أنشأت الجمعية معهدا يستقبل الراغبين في دراسة العلوم الشرعية بتعمق، يلتحق به طلبة العلم الشرعي الحافظين لكتاب الله، بعد النجاح في مباراة الدخول.

5 ـ الأنشطة:

بالإضافة إلى ما تقدم من الدروس الخاصة بطلبة المعهد، القاطنين بمقر الجمعية، هناك أنشطة علمية وتربوية عامة منها:

ا ـ دروس عامة للرجال في : التفسير ، والعقيدة ، والفقه ، والرقائق ، والسيرة ، تلقى بمقر الجمعية، أيام الجمعة والسبت والأحد بين العشاءين.

وقع توسيعها لتشمل جميع أيام الأسبوع. ←

ب ـ دروس خاصة بالنساء طيلة أيام الأسبوع ، وتتضمن:

1 ـ دروسا علمية في التفسير والفقه، وقد بلغ محفوظ الأخوات في السنة الأخيرة ـ 1420هـ/2000م ـ حوالي: 350 حديثا من "عمدة الأحكام".

2 ــ دروسا عامة تشمل "السيرة" و"الرقائق".

3 ــ التجويد،ويضم ثلاث مستويات، درست يدرس فيها "تحفة الأطفال"، و"الجزرية"، ويشرع مع المستوى الثالث في الحفظ من البقرة مع التطبيق.

4 ــ دروسا في محو الأمية، التي تهم ما يقرب من: 120 متعلمة، موزعة على ستة مستويات، ويسهر على هذه المادة طاقم تربوي يتكون من: 12 أختا متطوعة، تتوزع مهامهن على التدريس، والتأليف للمراجع المناسبة المتوخية للرؤيا الإسلامية في تلقين هذه المادة،وقد تم تأليف كتاب القراءة للمستويات الثلاثة الأولى، وكراسة للرياضيات للمستوى الأول، وكراسة الخط للمستوى الأول في طور الإنجاز.

5 ــ محاضرات شهرية، وندوات ولقاءات، تعنى بقضايا المرأة عموما، والمرأة المسلمة خصوصا، يقوم بإلقائها مجموعة من الأساتذة والأستاذات، من داخل الجمعية وخارجها.

6 ــ حصة أسبوعية للخزانة.

ج – دروس خاصة بالأطفال وتشمل:

1 ــ حفظ القرآن الكريم وتجويده، كل يوم بين العشاءين.

2 ــ نشاطا تكوينيا متنوعا صبيحة كل يوم أحد.

3 ــ نشاطا تكوينيا متنوعا ومكثفا طيلة شهر يوليوز ــ يوميا ــ باستثناء يوم الجمعة، ويشمل حفظ القرآن الكريم وتجويده مادةً أساسية، تلقى يوميا،ثم المواد الآتية:

ــ أحاديث وأدعية.

ــ عبادات، وتشمل:

ــ الوضوء والصلاة.

ــ تلخيص "صفة صلاة النبي عليه الصلاة والسلام".

ــ دروس العقيدة.

ــ أذكار.

ــ أخلاق.

ـــ حفظ "الأربعين النووية".

ـــ ترفيه ومسابقات.

هذا البرنامج يتوزع على مستوى الروض، والأقسام من الأول إلى السادس. ويتكفل بإدارة هـــذا البرنامج حوالي عشرة من المؤطرين المتطوعين.

تحفيظ القرآن، التجويد، التوحيد، السيرة، الأذكار، تعليم الوضوء والصلاة.

د ـــ برنامج الطلبة الداخليين، المنخرطين في معهد الجمعية، والذين بلـــغ عددهـــم إلى الآن ـــ 1421هـ/2001م ـــ حوالي: 80 طالبا، موزعين على خمسة مستويات من مستويات الدراســة الستة المقررة، يستفيدون أسبوعيا من قرابة: 150 ساعة علمية، وزعت على ما يقرب من 50 مؤطـرا متطوعا، كما حاول البرنامج العلمي أن يركز على المواد التأصيلية، وأن يمد هـــؤلاء الطلبـــة بـــالمواد والأدوات الكفيلة بالفهم الصحيح، والترجيح الموفق، والتأني في إصدار الأحكام، مـــن هـــذه المـــواد: العقيدة، التفسير، الفقه، أصول الفقه، التجويد، مصطلح الحديث، علوم القرآن، القراءات، الحديـــث، التخريج، الفرائض، السيرة النبوية، التاريخ الإسلامي، الأديان، حاضر العالم الإسلامي، النحو، البلاغة، الأدب والإنشاء، الجغرافيا، مناهج البحث، أصول الدعوة، السياسة الشرعية، المقاصد، اللغة الفرنســية، الرياضيات. . . .

وبعض هؤلاء الطلبة يتلقون ـــ بمدينة أكادير ـــ دروسا منتظمة في علم القراءات السبع، وقـــد شارفوا ـــ الآن ـــ على نصف القرآن الكريم.

6 ـــ الإنجازات:

ـــ خلال مدة سبع سنوات، أصبح للجمعية ثلاثة مقرات: أصل وفرعان، وبلغـــت في مشـــروع المعهد السنةَ الخامسةَ، وبعد سنة ـــ إن شاء الله ـــ سيتخرج الفوج الأول من طلبة المعهد، كما كُونت مكتبة علمية، يستفيد منها الأساتذة وطلبة المعهد والباحثون.

ـــ وعلى مستوى النشر، أصدرت الجمعية كتابين، أحدهما: "التصحيف وأثره في الحديث والفقه " ـــ للدكتور جمال اسطيري ـــ والثاني: "بيان الوَهَم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام" للحافظ المغربي ـــ أبي الحسن بن القطان ـــ (ت 628هـــ) دراسة وتحقيق: الدكتور: الحسين أيت سعيد.

ـــ مجلة "الإلماع"، وهي مجلة علمية متخصصة فصلية، تحاول أن تتبنى المشروع العلمي والدعـــوي الذي تهدف إليه الجمعية، وقد صدر منها عددان، اشتملا عل مقالات في العقيدة، والفقـــه، والســيرة، والأصول، ومصطلح الحديث، وتراجم أعلام العلم والدعوة، والقانون، والأدب الإسلامي.

ـــ نظمت الجمعية مسابقة وطنية في حفظ: **651** حديثا من كتاب: "اللؤلؤ والمرجان"، وُقِّـــتَ لإجرائها يوم: **31** مارس **2001**م، وخصصت للعشرة الأوائل جوائز مهمة.

7 ـــ الطموحات:

ـــ التخصص الدقيق في أصول الشريعة وفروعها، وآلاتها التي لا تفهم إلا بها، حتى يوصل فيها إلى مستوى البصيرة.

ـــ الإسهام في تحقيق التفاهم مع العاملين في حقل الدعوة، وتوحيد صفوفهم، ليؤدوا رسالتهم على أكمل وجه، دون وصاية من جهة على أخرى، ودون ادعاء الأحقية المطلقة، التي لا يعتقدها إلا من فقد عقله وذوقه.

ـــ نشر ما يمكن نشره من كتب تراثنا المجيد، مما هو نافع ومفيد، يخدم قضية تشـــغل الأمـــة، أو يهمها أمرها. وكذلك طبع بحوث تخدم ما استجد من القضايا المعاصرة، التي تحتاج لرؤية علمية شـرعية جديدة.

هذه غاياتنا التي نسعى للوصول إليها، ونطمح لتحقيقها وتشخيصها على أرض الواقع. فنرجو من كـل أبيٍّ غيور، يحب الله ورسوله، ويسعى في التمكين لهذا الدين، أن يؤازرنا بما يستطيع، من كلمة صائبـــة، أو حكمة ناضجة، أو تسديد رأي، أو تنبيه على ما قد يخفى، أو قول حسن، أو كتابـــة مقـال ينتفـع بـه المسلمون، وأخيرا الدعاء بظهر الغيب، بالنصرة والإعانة، لمن يرفع راية هذه الملة، وهذا أقل ما يملكه المسـلم، ويستطيعه كل مؤمن، والله الموفق للصواب.

بسم الله الرحمن الرحيم
=.=.=.=.=.=.=.=.=

بيان حقيقة من جمعية دار القرآن الكريم
- بمراكش -
=-=-=-=-=-=-=-=-=-=-=

لقد اجتمع مكتب الجمعية يوم الأحد 25 شوال عام 1397 هـ الموافق لـ 9 أكتوبر سنة 1977 م وتدارس بعض المسائل التي أثيرت خلال زيارة الشيخ أبي بكر الجزائري والشيخ محمد الحسن عبد القادر السوداني الأخيرة .

وبناء على شعور الجمهور أن هناك تزييفا للحقائق وتلبيسا في الأمور - مثل ما أعلنه الشيخ السوداني في درسه الذي ألقاه اثر صلاة الجمعة بمسجد بوكار - من أن دار القرآن الكريم الكائنة بحي أزبزط رقم 76، هاتف : 82 - 232 هي من تأسيس غير مؤسسيها الحقيقيين ، واستمر الشيخ ينوه بأعمال ومجهودات مؤسسيها الحقيقيين ناسبا اياها الى من ليست لهم أية علاقة بهذه الدار ...

والجمهور المستمع يتأسف للحقائق المزورة على الشيوخ الزائرين من الخارج لمراكش .

بناء على ما ذكر ، نحيط علما كل من يهمهم الأمر بأن السادة :
محمد بن عبد الرحمن المغراوي ، والحاج العربي جابيدي ، والحاج عبد الله البوغاني ، قد انسحبوا من جمعية دار القرآن الكريم - باختيار منهم - منذ منتصف سنة 1976 ، وأسسوا فرعا لجمعية أخرى مركزها في الدار البيضاء .

وعليه فان جمعية دار القرآن الكريم بمراكش الكائن مقرها بأزبزط رقم 76 (والتي ليس لها أي فرع آخر يمثلها الآن) غير مسئولة عن أي تصرف يصدر عن هؤلاء مما عسى أن يكون قد نسب أو ينسب الى هذه الدار أو قد استغل أو يستغل باسمها

مما وجب الاعلام والله الموفق .

والسلام ./.

وحرر بمراكش في 25 شوال عام 1397 هـ
الموافق 9 أكتوبر سنة 1977 م

رئيس جمعية دار القرآن الكريم - بمراكش -
مصطفى المصنف

بسم الله الرحمن الرحيم

بيان

جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة

حول التفجيرات المنكرة التي وقعت في مدينة الدار البيضاء
مساء الجمعة 14 ربيع الأول 1424هـ الموافق لـ 16 ماي 2003م

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده محمد وآله وصحبه.

أما بعد : فإن جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة في جلستها الاستثنائية المنعقدة في مدينة مراكش يوم السبت 15 ربيع الأول 1424هـ الموافق 17 ماي 2003م استعرضت حوادث التفجيرات التي وقعت في مدينة الدار البيضاء مساء الجمعة 14 ربيع الأول 1424هـ الموافق 16 ماي 2003م وما حصل بسبب ذلك من قتل وتدمير وترويع واصابات لكثير من الناس من المسلمين وغيرهم .

ومن المعلوم أن شريعة الإسلام قد جاءت بحفظ الضروريات الخمس وحرمت الاعتداء عليها وهي الدين والنفس والمال والعرض والعقل . ولا يختلف المسلمون في تحريم الاعتداء على الأنفس المعصومة، والأنفس المعصومة في دين الإسلام إما أن تكون مسلمة فلا يجوز بحال الاعتداء على النفس المسلمة وقتلها بغير حق ومن فعل ذلك فقد ارتكب كبيرة من كبائر الذنوب العظام يقول الله تعالى: (ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه و أعد له عذابا عظيما). ويقول سبحانه: (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا) الآية .

قال مجاهد - رحمه الله -: (في الإثم) رواه ابن جرير ، وهذا يدل على عظم قتل النفس بغير حق.

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث النفس بالنفس والثيب الزاني والمارق من الدين التارك للجماعة) متفق عليه، وهذا لفظ البخاري، ويقول النبي صلى الله عليه وسلم: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله) متفق عليه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما .

وفي سنن النسائي والترمذي عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لزوال الدنيا أهون عند الله من قتل رجل مسلم). وفيهما عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:(يجيء المقتول بالقاتل يوم القيامة ناصيته ورأسه بيده وأوداجه تشخب دما يقول يا رب قتلني حتى يدنيه من العرش).

1

ونظر ابن عمر رضي الله عنهما يوماً إلى البيت أو إلى الكعبة فقال: (ما أعظمك وأعظم حرمتك والمؤمن أعظم حرمة عند الله منك) . رواه الترمذي

كل هذه الأدلة وغيرها كثير تدل على عظم حرمة دم المرء المسلم وتحريم قتله لأي سبب من الأسباب إلا ما دلت عليه النصوص الشرعية فلا يحل لأحد أن يعتدي على مسلم بغير حق .

يقول أسامة بن زيد رضى الله عنهما : بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الحرقة فصبحنا القوم فهزمناهم ولحقت أنا ورجل من الأنصار رجلاً منهم فلما غشيناه قال لا إله إلا الله فكف الأنصاري فطعنته برمحي حتى قتلته فلما قدمنا بلغ النبي صلى الله عليه وسلم فقال: (يا أسامة أقتلته بعدما قال لا إله إلا الله قلت كان متعوذاً فما زال يكررها حتى تمنيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم) متفق عليه وهذا لفظ البخاري.

وهذا يدل أعظم الدلالة على حرمة الدماء فهذا رجل مشرك وهم مجاهدون في ساحة القتال لما ظفروا به وتمكنوا منه نطق بالتوحيد فتأول أسامة رضي الله عنه قتله على أنه ما قالها إلا ليكفوا عن قتله ولم يقبل النبي صلى الله عليه وسلم عذره وتأويله وهذا من أعظم ما يدل على حرمة دماء المسلمين وعظيم جرم من يتعرض لها.

وكما أن دماء المسلمين محرمة فإن أموالهم محرمة محترمة يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا) أخرجه مسلم، وهذا الكلام قاله النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة يوم عرفة وأخرج البخاري ومسلم نحوه في خطبة يوم النحر .

وبما سبق يتبين تحريم قتل النفس المعصومة بغير حق . ومن الأنفس المعصومة في الإسلام ؛ أنفس المعاهدين وأهل الذمة والمستأمنين فعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة وأن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاما) أخرجه البخاري .

ومن أدخله ولي الأمر المسلم بعقد أمان وعهد فإن نفسه وماله معصوم لا يجوز التعرض له، ومن قتله فإنه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم (لم يرح رائحة الجنة) وهذا وعيد شديد لمن تعرض للمعاهدين ومعلوم أن أهل الإسلام ذمتهم واحدة يقول النبي صلى الله عليه وسلم (المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم) رواه أحمد وأبو داود.

ولما أجارت أم هانئ رضي الله عنها رجلاً مشركا عام الفتح وأراد علي ابن أبي طالب رضي الله عنه أن يقتله ذهبت للنبي صلى الله عليه وسلم فأخبرته فقال صلى الله عليه وسلم (قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ) أخرجه البخاري ومسلم .

2

والمقصود أن من دخل بعقد أمان أو بعهد من ولي الأمر لمصلحة يراها فلا يجوز التعرض له ولا الاعتداء على نفسه ولا على ماله .

إذا تبين هذا فإن ما وقع في مدينة الدار البيضاء من حوادث التفجير أمر محرم لا يقره دين الإسلام، وتحريمه جاء من وجوه:

1) ان هذا العمل اعتداء على حرمة بلاد المسلمين وترويع للآمنين فيها.
2) ان فيه قتلاً للأنفس المعصومة في شريعة الإسلام.
3) ان هذا من الإفساد في الأرض.
4) ان فيه إتلافا للأموال المعصومة .

وإن جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة بمراكش - إذ تبين حكم هذا الأمر - لتحذر المسلمين من الوقوع في المحرمات المهلكات وتحذرهم من مكائد الشيطان فإنه لا يزال بالعبد حتى يوقعه في المهالك إما بالغلو في الدين و إما بالجفاء عنه ومحاربته والعياذ بالله ، والشيطان لا يبالي بأيهما ظفر من العبد لأن كلا طريقي الغلو والجفاء من سبل الشيطان التي توقع صاحبها في غضب الرحمن وعذابه .

وما قام به من نفذوا هذه العمليات من قتل أنفسهم بتفجيرها فهو داخل في عموم قول النبي صلى الله عليه وسلم: (*من قتل نفسه بشيء في الدنيا عذب به يوم القيامة*) رواه مسلم من حديث ثابت بن الضحاك رضي الله عنه وفي صحيح مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم:(*من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا ومن شرب سما فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا*) وهو عند البخاري بنحوه.

وحرر بمراكش يوم السبت15ربيع الأول 1424هـ الموافق17 ماي 2003م

جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة

الرئيس

الدكتور محمد بن عبد الرحمن المغراوي

3

بسم الله الرحمن الرحيم　　　　مراكش في: 31 مارس 1998

من رئيس جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة بمراكش

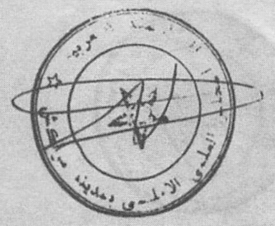
إلى السيد رئيس المجلس العلمي الجهوي بمراكش

سلام تام بوجود مولانا الإمام المنصور بالله:

وبعد:
يطيب لي أن أطلع فضيلتكم على البرنامج العلمي المراد اعتماده في تدريس القرآن الكريم بدار القرآن تحقيقا لرغبتكم كما ورد ذلك ضمن أحد البنود الواردة في محضر الاجتماع المنعقد يومه الأربعاء 26 ذي القعدة 1418 هـ موافق ل 25 مارس 1998 م والذي حضره السادة الأفاضل:

فضيلتكم رئيس المجلس العلمي الجهوي بمراكش الغراء.
السيد القائد المنسق مع المجلس العلمي.
السيد القائد رئيس مقاطعة الحي الحسني.
السيد ناظر الأوقاف والشؤون الإسلامية.
فبناء على ذلك اليكم البرنامج المقترح للنظر فيه والتفضل بالمصادقة عليه.

1- تحفيظ القرآن الكريم برواية ورش عن الإمام نافع المدني ثم إذا أتقن الطالب هذه الرواية باعتبارها المقدمة والمعتمدة في بلادنا يمكن أن يختار رواية أخرى أو روايات مما صح به السند إلى النبي صلى الله عليه وسلم جريا على سنن المدارس العتيقة ببلادنا كسيد الزوين مثلا.
2- التجويد: وهو مادة لابد منها لكون القرآن لا يقرأ إلا مرتلا مجودا لقوله تعالى: ((ورتل القرآن ترتيلا)) ولقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري " ليس منا من لم يتغن بالقرآن". وقد اعتمد في تدريس هذه المادة، تحفة الأطفال للشيخ سليمان الجمزوري والمقدمة للإمام ابن الجزري والدرر اللوامع في أصل مقرإ الإمام نافع للإمام ابن بري مع شرحها النجوم الطوالع.
3- القراءات: وقد اعتمد فيها على حرز الأماني ووجه التهاني للإمام الشاطبي مع النشر في القراءات العشر للإمام ابن الجزري إضافة الى رسم القرآن معتمدا فيه على مورد الظمآن للخراز وعقيلة أتراب القصائد للشاطبي.
4- التفسير: وقد اعتمد في تدريسه على تفسير ابن جرير الطبري وابن كثير والقرطبي والجلالين وغيرها من كتب التفسير النافعة.

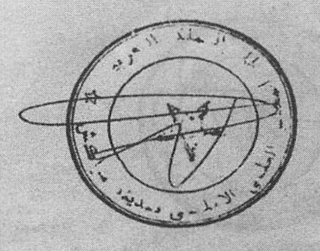


إمضاء: محمد البراوي

5- الحديث:وقد اعتمد في تدريسه على الموطأ الإمام مالك بن أنس رحمه الله مع شرحه التمهيد للحافظ أبي عمر ابن عبد البر رحمه الله والذي هو أثر من آثار صاحب الجلالة نصره الله.
6- بلوغ المرام من أدلة الأحكام للحافظ ابن حجر العسقلاني مع شرحه سبل السلام للصنعاني وغيره من شروح الحديث.
7- قراءة في جامع الأصول من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم للإمام ابن الأثير .
8- مصطلح الحديث: وقد اعتمد في تدريسه مقدمة ابن الصلاح مع ما تفرع عنها من منظومات ومختصرات.
9- العقيدة: وقد اعتمد فيها على مختارات من آيات القرآن، وأحاديث الرسول صلى اله عليه وسلم مع البحوث التي ضمنها أبو عمر ابن عبد البر تمهيده مع مقدمة رسالة ابن أبي زيد القيرواني رحمه الله.
10- أصول الفقه: ويعتمد فيه على أوضح الكتب في هذا الباب كالشاطبي وغيره.
11- الفرائض: وقد اعتمد في تدريسها على أيسر المنظومات وأوضح الكتب في هذا الباب كالرسموكي والرحبية وغيرهما.
12- السيرة النبوية: وقد اعتمد فيها على كتاب المغازي والسير من صحيح البخاري مع سيرة ابن هشام وابن كثير والشفاء للقاضي عياض وغيرها.
13- الاعتصام بالكتاب والسنة من صحيح البخاري وغيره .
14- التربية النبوية والأخلاق : وقد اعتمد فيها على ما ورد في التمهيد للحافظ ابن عبد البر والشمائل المحمدية للإمام الترمذي وغيرهما .
15- النحو: وقد اعتمد فيه على الأجرومية وملحة الإعراب وألفية ابن مالك وغيرها من كتب النحو.
16- البلاغة: وقد اعتمد فيها على أوضح الكتب كالبلاغة الواضحة وبعض المنظومات والمتون في ذلك.
17- تعليم مبادئ القراءة والكتابة والإملاء والخط بالنسبة للقاصرين والأميين.
18- خزانة للمطالعة والبحث العلمي.
وختاما:
هذا هو البرنامج العلمي المراد اعماده في تدريس القرآن الكريم بدار القرآن ، كل ذلك تحقيقا لقول ربنا جل وعلا ((كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب)) وحتى لا نكون مثل بني اسرائيل الذين قال الله فيهم ((مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا)) ولا أراني في حاجة الى تذكير فضيلتكم أن الآية بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فهذا من ألف باء معلوماتكم، حفظكم الله ورعاكم وسدد خطاكم وبارك في عمركم وجعلكم دائما وأبدا في خدمة الإسلام والمسلمين.
والله ولي التوفيق.
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كاتبه رئيس الجمعية:

محمد بن عبد الرحمن المغراوي




بسم الله الرحمن الرحيم

جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة

بمراكش - المغرب

دار القرآن الكريم:

الاسم الكامل:

بطاقة النشاط الدعوي

❖ هل لديك حلقات قرآنية؟ نعم لا

❖ إذا كان الجواب بنعم، رجاء ملء هذا الجدول:

الحصص / الأيام	الحصة الأولى		الحصة الثانية		الحصة الثالثة		الحصة الرابعة	
	من - إلى	عدد الطلبة	من - إلى	عدد الطلبة	من - إلى	عدد الطلبة	من - إلى	عدد الطلبة
الاثنين								
الثلاثاء								
الأربعاء								
الخميس								
الجمعة								
السبت								
الأحد								

❖ هل تقوم بدروس أخرى؟ نعم لا

❖ إذا كان الجواب بنعم، رجاء ملء هذا الجدول:

الحصص / الأيام	الحصة الأولى		الحصة الثانية		الحصة الثالثة		الحصة الرابعة	
	المادة	عدد الطلبة	المادة	عدد الطلبة	المادة	عدد الطلبة	المادة	عدد الطلبة
الاثنين								
الثلاثاء								
الأربعاء								
الخميس								
الجمعة								
السبت								
الأحد								

❖ ما هي المراجع التي تعتمد في تحضيرك لهذه الدروس؟

❖ هل تقوم بالإمامة في أحد المساجد؟ نعم لا

❖ هل تقوم بالخطابة أو الدروس في المساجد؟ نعم لا

❖ اذكر اسم وعنوان كل مسجد: ....

....

....

....

❖ هل تقوم بزيارات دعوية خارج مدينتك؟ نعم لا

❖ اذكر هذه المناطق: ....

....

....

....

❖ اذكر نوعية النشاط الدعوي: ....

....

....

....

....

حرر بتاريخ: 1423هـ

الموافق 2002م

تنبيه وشكر

ترشيدا لمسار الدعوة إلى الله تعالى وبلوغا إلى الأفضل

نتمنى من كل داعية غيور أن يملأ هذه البطاقة بدقة

راجين الله عز وجل أن يشكر سعيه ويجزل مثوبته

إنه ولي ذلك والقادر عليه.

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة شؤون المعاهد في الخارج
شؤون الطلاب

صورة الطالب
مقاس
٤×٦
مختومة

رقم الطالب التسلسلي من قبل العمادة   عام ١٤١ هـ

نموذج التحاق بالمعاهد في الخارج
(ترشيح)

أولاً - بيانات من واقع الجواز :

الإسم الكامل بالعربية :   الجنسيـــة :

الإسم الكامل باللاتينية :

مكان الميلاد :   تاريخ الميلاد : / /

رقم الجواز :   تاريخه :   مصـــدره :

المهنـــة :   تاريخ انتهاء الجواز : / /

ثانيا - بيانات من واقع الشهادة :

نوع المؤهل :   جهته :   التخصص :   تاريخ الحصول عليه : / /

مجموع الدرجات :   التقدير العام :   النسبـة المئويـة : ٪

ثالثا - بيانات أخرى :

- جهة التزكية الأولى : ....

- جهة التزكية الثانية : ....

- عنوان الطالب :   الهاتف : منزل :   عمل :

رابعاً - الوثائق المطلوبة عند تقديم الطلب وشروطها :

١ - صورة من الشهادة وكشف المواد والدرجات التي حصل عليها الطالب مصدقة من الملحق الثقافي السعودي في البلد الصادرة منها وتكون معادلة لمثيلاتها في المملكة .

٢ - صورة من جواز السفر ساري المفعول .

٣ - صورة تزكيتين من هيئة تعليمية أو شخصية اسلامية معروفة لدى الجامعة .

٤ - صورة من شهادة حسن السيرة والسلوك من جهة الدراسة التي تخرج منها .

٥ - ست صور شمسية حديثة مقاس ٤×٦ .

٦ - تقرير طبي حديث يبين اللياقة صحياً .

يلاحظ عند القبول ما يلي :-

١ - احضار أصول جميع الصور المطلوبة مصادق عليها عند القبول .

٢ - اجتياز مقابلة تحديد المستوى " يتم إجراؤها في المعهد " .

اسم مقدم الطلب :   التوقيع :   التاريخ : / /

للاستعمال الرسمي

مراجعة الإستمارة :

تمت مراجعة هذه الإستمارة بمعرفتي بعد مطابقتها مع الأوراق المرفقة .

الاسم :

التوقيع : التاريخ : / /

النتيجة :

☐ مقبول ☐ غير مقبول

نوع القبول :

☐ بدون منحة ☐ على منحة دراسية

المعهد المقترح :

المرحلة الدراسية :

المستوى الدراسي :

تاريخ الإلتحاق بالدراسة :

ملاحظات :...

....

....

التاريخ : / / ١٤١هـ اسم المسؤول : التوقيع :

(رفعت)

بسم الله الرحمن الرحيم

شهادة تزكية

يشهد الواضع علامته أسفله الدكتور لحسن وكاك المغربي أستاذ العقيدة في معهد العلوم الإسلامية والعربية التابع لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في موريتانيا - سابقا - بأن الطالب المسمى « » مغربي الجنسية من الطلبة المعروفين لديه بالأخلاق الفاضلة والعقيدة السنية السليمة والرغبة الشديدة في تعلم العلوم الإسلامية والعربية في مهبط الوحي المملكة العربية السعودية .

وقد طلب مني هذه الشهادة فأجبته بناء على ما أعرفه من ظاهر سلوكه وإن كنت لاأزكي على الله أحدا .

وعليه فالطالب المذكور يستحق كل عناية وأهل لأن يوخذ بيده حتي يستكمل دراسته ويصبح من الدعاة إلى الله بالمنهج السني ،

وصلى الله علي نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

اسم المزكي : لحسن وكاك المغربي

توقيعه :

المراجـع

١ ـ العربيـة

كتب

آيت سعيد، الحسين. **أحداث ١١ سبتمبر في أمريكا: أسبابها ونتائجها**. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ٢٠٠٢.

ـــــ . **دارسة نقدية عن الغناء والمعازف: رد تفصيلي على كتاب القول المنصف في الغناء والمعازف للأستاذ عبد الباري الزمزمي**. الدار البيضاء: مطبعة إيباج، ١٩٩٧.

أبعاد الدين الاجتماعية. تعريب صالح البكاري؛ إشراف عبد الوهاب بوحديبة. بيروت: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. راجعه وحقّقه علي سامي النشار وأحمد زكي عطية. ط ٢. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١.

ـــــ . **منهاج السنة**.

ابن حميد الحلبي الأثري، علي بن حسن بن علي. **إنها سلفية العقيدة والمنهج: وقفات علمية مع مقالات عبد العزيز العسكر التي رد فيها على العلامة الإمام محمد ناصر الدين الألباني**. الكويت: مكتبة ابن القيم، ٢٠٠٠.

ابن المؤقت، محمد بن عبد الله. **الرحلة المراكشية أو مرآة المساوئ الوقتية**. ط ٢. الدار البيضاء: النجاح الجديدة، ٢٠٠٠.

أبو زهرة، محمد. **ابن تيمية: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٠.

الإستانبولي، محمود مهدي. **كتب ليست من الإسلام**. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣.

أعمال اليوم الدراسي عن مشروع الميثاق الوطني للتربية والتكوين. إعداد وتقديم الشاهد البوشيخي. فاس: مطبعة أنفو، ٢٠٠١.

إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**. ترجمة وتحقيق عباس محمود. بيروت: دار آسيا للنشر، ١٩٥٥.

الألباني، محمد ناصر الدين. **أحكام الجنائز وبدعها**. ط ٤. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦.

ـــــ . **تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد**. ط ٤. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٣هـ/ [١٩٧٣م]

ـــــ . **صفة صلاة النبي**.

الأنصاري، محمد جابر. **الفكر العربي وصراع الأضداد: كيف «احتوت» التوفيقية الصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية والحسم المؤجل بين الإسلام والغرب: تشخيص حالة «اللاحسم» في الحياة العربية والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧.

أوزي، أحمد. **تحليل المضمون ومنهجية البحث**. الرباط: كلية علوم التربية، جامعة محمد الخامس، ١٩٩٣.

إيكلمان، ديل. **الإسلام في المغرب**. ترجمة محمد أعفيف. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٩ ـ ١٩٩١. ٢ ج.

ـــــ . **المعرفة والسلطة في المغرب: صور حياة مثقف من البادية في القرن العشرين**. ترجمة محمد أعفيف. الرباط: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، ٢٠٠٠.

بن الطاهر، عبد الله. **مدونة الأسرة في إطار المذهب المالكي وأدلته، الكتاب الأول: الزواج**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٤.

بن عاشور، عياض. **التصورات الدستورية في الإسلام السني**. الدار البيضاء: الفنك للنشر، ١٩٩٩.

بوخبزة، محمد بن الأمين الحسني. **أربعون حديثاً في النهي عن البناء على القبور والصلاة عليها**. الرباط: مطبعة طوب بريس، ٢٠٠١.

البوطي، محمد سعيد رمضان. **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨.

ـــــ . **فقه السيرة: دراسات منهجية علمية لسيرة المصطفى عليه السلام وما تنطوي عليه من عظات وعبر وأحكام**. بيروت: دار المعارف، ١٩٩٤.

بيرت، سيريل. **علم النفس الديني**. ترجمة سمير عبده. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥.

التوفيق، أحمد. **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**. ط ٢. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٣.

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ـــــ . **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

ـــــ . **وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**. عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨.

الجزولي، عبد الله محمد بن سليمان. **دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار**. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ٢٠٠٣.

جلاب، حسن. **ظاهرة سبعة رجال**. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ١٩٩٤.

جمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر. **معلمة المغرب: قاموس مرتب على حروف الهجاء يحيط بالمعارف المتعلقة بمختلف الجوانب التاريخية والجغرافية والبشرية والحضارية للمغرب الأقصى**. إشراف محمد حجي. سلا: مطابع سلا، ١٩٨٩ ـ ٢٠٠٥. ٢٣ ج.

حامد، محمد عبد الحكيم. **معاً في طريق الدعوة شيخ الإسلام ابن تيمية والإمام الشهيد حسن البنا**. القاهرة: دار النشر والتوزيع الإسلامية، ١٩٨٩.

حجازي، مصطفى. **التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**. ط ٨. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

حميش، بنسالم. **التشكلات الأيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**. ترجمة نصير مروة. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٤.

الحوشاني، عبد الله ابن رشد. **منهج ابن تيمية في الدعوة إلى الله تعالى**. الرياض: مركز الدراسات والإعلام، دار إشبيليا، ١٩٩٦.

الدرويش، قصي صالح. **حوارات مع راشد الغنوشي**. الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩٩.

دريدا، جاك [وآخرون]. **الدين في عالمنا**. ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٤.

ديمس، جون جيمس. **حركة المدارس الحرة في المغرب، ١٩١٩ ـ ١٩٧٠**. ترجمة السعيد المعتصم. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩١.

رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٤٧.

ـــــ . **الحكمة الشرعية في محاكمة القادرية والرفاعية**.

روا، أوليفييه. **عولمة الإسلام**. ترجمة لارا معلوف. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣.

رودنسون، ماكسيم. **الماركسية والعالم الإسلامي**. ترجمة كميل داغر. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٤.

الريسوني، محمد المنتصر. **وكل بدعة ضلالة**. تطوان: مطبعة النور، ١٩٩٨.

ريكور، بول. **الوجود والزمان والسرد**. ترجمة سعيد الغانمي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.

زايد، أحمد. **سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات**. الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والآداب والفنون في الكويت، ٢٠٠٦. (عالم المعرفة؛ ٣٢٦)

الزمزمي، عبد الباري. **منهج التفقه في الدين**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٥.

الساحلي، عمر. **المعهد الإسلامي بتارودانت والمدارس العلمية العتيقة بسوس**. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٩٠.

السلفي، محمد إسماعيل. **موقف الجماعة الإسلامية من الحديث النبوي**. تعريب صلاح الدين مقبول. الكويت: المطبعة السلفية، ١٩٨٦.

سلام، أحمد. **نظرات في منهج الإخوان المسلمين: دراسة نقدية إصلاحية**. ط ٢. الرياض: مكتبة الكوثر، ١٩٩٣.

السلمان، محمد بن عبد الله. **رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب**. الكويت: مكتبة العلا، ١٩٨٨.

السملالي، العباس بن إبراهيم. **الإعلام بمن حلّ مراكش وأغمات من الأعلام**. تحقيق عبد الوهاب بن منصور. الرباط: المطبعة الملكية، ١٩٧٤.

الصويان، أحمد بن عبد الرحمن. **منهج أهل السنة والجماعة في تقويم الرجال ومؤلفاتهم**. الرياض: دار الوطن، ١٤١٠هـ/[١٩٩٠م]

طوالبي، نور الدين. **الدين والطقوس والتغيرات**. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٨.

الطوزي، محمد. **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**. ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي؛ مراجعة عبد الرحيم بنحادة. الدار البيضاء: الفنك للنشر، ٢٠٠١.

عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

عبده، محمد. **رسالة التوحيد**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٠. (كتاب الهلال؛ ٣٥٨)

العثماني، سعد الدين. **المشاركة السياسية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية**. الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩٧. (سلسلة الحوار؛ ٢٩)

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية**. ط ٥. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

العظمة، عزيز. **ابن تيمية**. بيروت: رياض الريس للكتب والدراسات، ٢٠٠٠.

ـــــ . **محمد بن عبد الوهاب**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠.

العلوي، سعيد بنسعيد. **الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب**. مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٢.

عمارة، محمد [وآخرون]. **إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر**. مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١. (سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر؛ ٢)

الغراري، حليمة. **القيادة نظرياتها وتطبيقاتها: نموذج التدريس**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٦.

غريب، عبد الكريم [وآخرون]. **معجم علوم التربية**. ط ٣. الدار البيضاء: منشورات عالم التربية، ٢٠٠١. (سلسلة علوم التربية؛ ٩ ـ ١٠)

الغماري، أحمد بن الصديق. **البحر العميق في مرويات ابن الصديق**.

الغنوشي، راشد. **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس**. لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، ٢٠٠٢.

غيرتز، كليفورد. **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التطور الديني في المغرب وأندونيسيا**. ترجمة أبو بكر أحمد باقادر. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣.

الفارابي، عبد اللطيف [وآخرون]. **معجم علوم التربية (مصطلحات البيداغوجيا والديداكتيك)**. الدار البيضاء: دار الخطابي للطباعة والنشر، ١٩٩٤. (سلسلة علوم التربية)

الفارس، إبراهيم بن عثمان. **إثنان وتسعون وسيلة دعوية**. الرياض: دار الوطن، ١٩٩٣.

الفوزان، صالح بن فوزان بن عبد الله. **الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة**. الرياض: دار السلف، ١٩٩٧.

كرانغ، مايك. **الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية**. ترجمة سعيد منتاق. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥. (عالم المعرفة؛ ٣١٧)

لاووست، هنري. **أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية**. ترجمة محمد عبد العظيم علي؛ تقديم وتعليق مصطفى حلمي. القاهرة: دار الدعوة، ١٩٧٩.

لشهب، حميد. **الطفل والله: الأسس النفسية لظهور وتطور فكرة الله عند الطفل**. القنيطرة: البوكيلي للطباعة والنشر، ١٩٩٨.

لقاءات سيدي شيكر العالمية للمنتسبين على التصوف، اللقاء الأول ١٠ ـ ١٢ شتنبر ٢٠٠٤. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤.

مادون، رشيد. **من فقه الاختلاف على فقه الائتلاف**. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ١٩٩٩. (سلسلة إلى من يهمه الأمر)

المانع، محمد بن عبد العزيز. **إقامة الدليل والبرهان على تحريم أخذ الأجر على تلاوة القرآن**. ط ٤. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٧هـ/[١٩٧٧م].

المثقفون المغاربة وتفجيرات ١٦ مايو. تقديم محمد سبيلا. الدار البيضاء: منشورات الزمن، ٢٠٠٣.

المجذوب، محمد. **علماء ومفكرون**. الرياض: دار الشواف، ١٩٩٢.

مراد، علي. **الإسلام المعاصر**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢. (سلسلة العلوم الإنسانية)

المغراوي، محمد بن عبد الرحمن. **الأسباب الحقيقية لحرق إحياء علوم الدين بأمر من خليفة المسلمين ابن تاشفين**. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ١٩٩١.

ــــ . **أهل الإفك والبهتان الرادون عن السنة والقرآن**. مراكش: مكتبة دار القرآن، ٢٠٠١.

ــــ . **عقيدة الإمام مالك**. الرياض: مكتبة التراث الإسلامي، [د. ت.]. (سلسلة العقائد السلفية؛ ٢)

ــــ . **وقفات مع الكتاب المسمى دلائل الخيرات وما صح عن النبي في الصلاة عليه من دلائل الخيرات**. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٠.

ــــ . **المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠.

ــــ . **من سب الصحابة ومعاوية فأمه هاوية**. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٨.

المغربي، أبو عبد العزيز عثمان أحمد بن الأعميري. **مدى تأثير علاقة المغراوي بالقطبية**.

مقدسي، جورج. **انبعاث الإسلام السني في القرن الحادي عشر**. دمشق: دار الفكر، ١٩٦٣.

منديب، عبد الغني. **الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦.

الميثاق التأسيسي لحركة التوحيد والإصلاح. ط ٢. الرباط: طوب بريس، ١٩٩٩.

الناصري، أحمد. **الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى: الدولة العلوية**. الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٦.

الهلالي السلفي، سليم بن عيد. **الفوائد الحسان في حديث ثوبان: تداعي الأمم**. القاهرة: دار ابن عفان، ٢٠٠١.

ــــ . **لماذا اخترت المنهج السلفي؟**. القاهرة: دار ابن القيم، ٢٠٠٢.

الوافي، إبراهيم. **الدراسات القرآنية في المغرب في القرن الرابع عشر الهجري**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٩.

وجاج، الحسين. **دور الحديث في العالم الإسلامي**. أگادير: منشورات كلية الشريعة، جامعة القرويين، [د. ت.]. (رسائل وأطروحات جامعية؛ ١)

اليوسفي، مصطفى. **تنبيه القارئ إلى فضائح أحمد بن الصديق الغماري**.

دوريـــات

آيت سعيد، الحسين. «المسلمون ومرحلة الغربة.» **الإلماع**: العدد ٢٢١، شباط/ فبراير ٢٠٠٦.

ـــــ . «من المؤهل لتقدير المصالح والمفاسد.» **الإلماع**: السنة ١، العدد ١، تموز/ يوليو ٢٠٠٠.

أبو الفتوح، خالد. «تجديد الخطاب الديني.» **مقدمات (المجلة المغاربية للكتاب)**: السنة ١٨، العدد ١٩٠، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤.

أبو الفضل، خالد. «الحداثة البشعة والبشاعة الحديثة.» **مقدمات**: العدد ٣٤، صيف ٢٠٠٥.

أبو اللوز، عبد الحكيم. «التوجهات الجديدة في السياسة الدينية في المغرب.» **إنسانيات (المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية)**: السنة ١٠، العدد ٣١، كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ٢٠٠٦.

أبو مالك، محمد باقشيش. «تطبيق منهج المحدثين في اختيار روايات السيرة النبوية.» **الإلماع**: السنة ١، العدد ١، تموز/ يوليو ٢٠٠٠.

الاتحاد الاشتراكي: ٨/ ٦/ ٢٠٠٣.

الأحداث المغربية: ٨/ ٩/ ٢٠٠٣.

أخبار السياسة: ١٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣.

أديوان، محمد. «المنهج الصوفي لدراسة أدب المولد النبوي.» **الإشارة**: السنة ٤، حزيران/ يونيو ـ تموز/ يوليو ٢٠٠٣.

الأسبوع السياسي: ١٥ تموز/ يوليو ٢٠٠٥.

أسطيري، جمال. «مصطلحات حديثية: دراسة وتحليل.» **الإلماع**: السنة ١، العدد ١، تموز/ يوليو ٢٠٠٠.

الإشارة: السنة ٤، حزيران/ يونيو ـ تموز/ يوليو ٢٠٠٣.

الإلماع: العدد ٣، تموز/ يوليو ٢٠٠١.

أمونن، إبراهيم. «السيادة في حق الرسول الكريم وأوجه موافقتها للسنة.» **ميثاق الرابطة**: السنة ٤، أيار/مايو ٢٠٠٣.

بلال، محمد. «ألمع ذكرياتي مع الأستاذ محمد المنتصر الريسوني.» **النور**: السنة ٢٨، العدد ٤١٦، تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢.

بودهان، أحمد. «التوجه الديني الملتزم وخصوصياته في المغرب.» **ميثاق الرابطة**: كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠١.

البيان: السنة ١٧، العدد ١٧٤، نيسان/أبريل ـ أيار/مايو ٢٠٠٢، والسنة ٢٠، العدد ٢١٤، ٢٠٠٥.

التجديد: ١٩/١٢/٢٠٠٠؛ ٢٠/١٠/٢٠٠٢؛ ١٧/٢/٢٠٠٤؛ ٢٣/٤/٢٠٠٤، و١٥/٩/٢٠٠٥.

الجريدة الرسمية (المغرب): العدد ٤٩٧٧، ١١ شباط/فبراير ٢٠٠٢، والعدد ٥١٩٤، ١١ آذار/مارس ٢٠٠٤.

الحسيني، ناصر بن يحيى. «أصول مهمة في باب الإيمان.» **البيان**: السنة ١٩، العدد ٢٠١، حزيران/يونيو ـ تموز/يوليو ٢٠٠٤.

الخطيب، إسماعيل. «محمد المنتصر الريسوني الفقه الأصولي المواجه للبدع.» **النور**: السنة ٢٧، العدد ٤١٦، تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٠.

رودنسون، ماكسيم. «ظاهرة التزمت الإسلامية والمحافظة في كل مكان: محاولة إيضاح.» ترجمة هاشم صالح. **الفكر العربي المعاصر**: العدد ٢٢، ١٩٨٥.

الريسوني، قطب. «أنا البحر.» **النور**: السنة ٣٠، العدد ٤٣٥، تشرين الثاني/نوفمبر ـ كانون الأوّل/ديسمبر ٢٠٠٣.

الريسوني، محمد المنتصر. «وصية في التزام السنّة من الاحتضار على ما بعد الدفن.» **النور النور**: السنة ٢٧، العدد ٤١٦، تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٠.

السديس، عبد الرحمان. «لم نعثر في المتن السلفي الضخم الذي توفر بين أيدينا إلا على استعمال واحد لعبارة المشروع الحضاري الإسلامي.» **الفرقان (الكويت)**: ٢١ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢.

«السلفية المغربية والتأثيرات المشرقية (ملف).» **التجديد**: العدد ٤٩٢، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢.

الشريف، محمود شاكر. «ترجمة محمد أولاد عتو للشيخ الأزهري.» **الإلماع**: السنة ١، العدد ١، تموز/يوليو ٢٠٠٠.

شوباني، الحبيب. «أسئلة تفعيل المذهب المالكي في حياة المغاربة.» **التجديد**: ١٤/ ٩/ ٢٠٠٣.

الصحيفة: ٢١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١؛ ٢٦ تموز/ يوليو ٢٠٠٢؛ ٩ أيار/ مايو ٢٠٠٣؛ ٢٤ أيار/ مايو ٢٠٠٣؛ ٢٦ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣، و٣ آذار/ مارس ٢٠٠٦.

العبدة، محمد. «إحياء التراث كيف يكون.» **البيان**: السنة ١٠، العدد ٩٨، شباط/ فبراير ـ آذار/ مارس ١٩٩٧.

عتو، محمد أولاد. «شيخ الثقافة الإسلامية وبقية من أخلاق القرون الأولى، محمود محمد شاكر «أبو فهر».» **الإلماع**: السنة ١، العدد ١، تموز/ يوليو ٢٠٠٠.

عروس، الزبير. «التنظيمات الجمعوية في الجزائر الواقع والآفاق: محاولة في المفهوم والوظيفة.» **دفاتر المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية**: العدد ١٣، ٢٠٠٥.

عزي، محمد فريد. «الإسلام والتمثلات السياسية: دراسة ميدانية حول التدين والثقافة السياسية.» **إنسانيات**: العدد ١١، أيار/ مايو ـ آب/ أغسطس ٢٠٠٠.

العلمي، الحسن. «من أجل فقه راشد للسنّة النبوية: الجزء الثاني.» **الإلماع**: العدد ٤، آب/ أغسطس ٢٠٠٢.

العمر، ناصر بن سليمان. «الاختلاف في العمل الإسلامي.» **البيان**: السنة ١٩، العدد ٢٠٥، تشرين الأوّل/ أكتوبر ـ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤.

غاليسو، رونيه. «الحركات الجمعوية والحركة الاجتماعية: علاقة الدولة والمجتمع في تاريخ المغرب.» **إنسانيات**: العدد ٨، أيار/ مايو ـ آب/ أغسطس ١٩٩٩.

غاني، أحمد. «مع مقاربات التصوف، وقفة مع المقاربة اللغوية ـ المصطلحية.» **الإشارة**: السنة ٤، أيار/ مايو ٢٠٠٣.

القاضي، أحمد بن عبد الرحمان. «معالم في البناء التربوي.» **البيان**: السنة ١٩، العدد ٢٠٣، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤.

القدس العربي: ١٦/ ٧/ ٢٠٠٣.

كاني، جاك. «بعض مشاهير السلفية بالمغرب.» تعريب زبيدة بورحيل وسعيد النجار، **مجلة البحث العلمي**: العدد ٣٥، ١٩٨٥.

كرم، إدريس. «حكم الإتيان بالسيادة فيما يبتكره الإنسان.» **ميثاق الرابطة**: السنة ٤، العدد ١٠٣٧، ١٠ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣.

«ماذا تعني العودة إلى المذهب المالكي عند حركة التوحيد والإصلاح؟: وما نوع الاجتهاد الذي تتبناه الحركة؟ (الحلقة الرابعة)،» **التجديد**: ٢٣ ـ ٢٥/ ٤/ ٢٠٠٤

المساري، محمد العربي. «التغطية الإعلامية لانفجارات ١٦ مايو بالدار البيضاء.» **وجهة نظر** (الرباط): العدد ٢١، شتاء ٢٠٠٣.

مسيج، عبد السلام. «الفوائد الجامعة في عدة مسائل نافعة: فائدة فقهية حول الدعاء عقب الصلاة ومسح الوجه باليد بعده.» **نشرة الأئمة والخطباء** (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية): العدد ١١، ٢٠٠٥.

رسائل، أطروحات

سعيدي، محفوظ. «سياسة التعليم العتيق بالمغرب من التهميش إلى المأسسة قراءة في مسار الانتقال.» (بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في القانون العام، جامعة الحسن الثاني، كلية الحقوق، الدار البيضاء، ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٦).

عبد الحكيم، أبو اللوز. «إشكالية الدين والسياسة في الخطاب الإسلامي: خطاب حركة النهضة التونسية نموذجاً.» (رسالة لنيل دبلوم الدراسات المعمقة في القانون العام، جامعة القاضي عياض، كلية الحقوق، مراكش، ٢٠٠١).

المراكشي، محمد صالح. «تفكير رشيد رضا من خلال مجلة المنار ١٨٩٨ ـ ١٩٣٥.» (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، ١٩٨٣).

المستغفر، محمد. «السيرة النبوية في البردة البصيرية.» تأطير أبو مالك باقشيش. (بحث لنيل الإجازة في الآداب، جامعة ابن زهر، كلية الآداب، شعبة الدراسات الإسلامية، أگادير، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣).

ندوات، مؤتمرات

الاجتهاد الفقهي أي دور؟ وأي جديد؟. تنسيق محمد الروكي. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، [د. ت.]. (سلسلة ندوات ومحاضرات؛ ٥٣)

ثلاثون سنة في خدمة اللغة العربية والثقافة الإسلامية. مراكش: حوليات كلية اللغة العربية، ١٩٩٤.

الحركة السلفية في المغرب العربي: [أشغال الندوة المنعقدة] أيام ٢٤ ـ ٢٦ مارس ١٩٨٩ التي نظمتها جمعية المحيط الثقافية بالتعاون مع الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي. تقديم محمد بن عيسى. أصيلة: جمعية المحيط الثقافية، ١٩٨٩.

الدين في المجتمع العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

ندوة «المدارس القرآنية بإقليم الصويرة بين الأمس واليوم»، تنظيم المندوبية الجهوية للشؤون الإسلامية، الصويرة، ١٠ ـ ١١ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٥.

تسجيلات صوتيّة

ابن الطاهر، عبد الله. «عيد الفطر.» **خطبة جمعة**: ملقاة بتاريخ ١ شوال ١٤٢٠هـ/[٢٠٠٠].

أبو النعمان، داراي. **ترجمة أبو موسى الأشعري وأبو زرة الأسلمي.** تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٢٥.

أبو هاجر. **أهمية التوحيد في حياة المسلم** (الشلحة). تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٣٠.

ــــ. **الحقائق الجلية عن الطريقة التيجانية** (الشلحة). تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٥٢.

ــــ. **كشف الشبهات عن التوحيد** (الشلحة). تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٢٠.

ــــ. **معنى لا إله إلا الله** (الشلحة). تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٢١.

ــــ. **من الشرك الذبح لغير الله** (الشلحة). تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٥٢.

الألباني، ناصر الدين. **حزب التحرير.** تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٨٥.

ــــ. **حقيقة الدعوة السلفية.** تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ١٦١.

ــــ. **حكم الدخول في البرلمان.** تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ١٣٣.

ـــــ . **الخروج على الأئمة**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ١١٩.

ـــــ . **الرد على من أنكر القول بأنه سلفي**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ١٠٤.

ـــــ . **رد شبهات مدعي الجهاد**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٥٧.

ـــــ . **السياسة الشرعية**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ١/١٠٢.

ـــــ . **فتنة التكفير**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ١٧.

ـــــ . **لقاء مع أساتذة جامعة قونية التركية**. تسجيلات جمعية الدعوة على القرآن والسنة. الشريط الرقم ١٥.

ـــــ . **المتجرئون على الفتوى**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٩٨.

ـــــ . **مسايرة الحكام**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٥٩١.

ـــــ . **معنى كلمة التوحيد**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ١٣٨.

ـــــ . **مفارقة الجماعة**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ١٨١ ـ ١.

ـــــ . **من منهج الخوارج**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ١٩.

ـــــ . **نصيحة إلى الجماعات الإسلامية**: تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٣٠.

ـــــ . **نصيحة إلى جماعة التبليغ**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ١٩.

ـــــ . **وسائل الدعوة الإصلاحية**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٧٣.

لحسن، وجاج. **تعريف الشهادتين (الشلحة)** . تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٢.

ـــــ . **موجبات الجنة وموجبات النار (الشلحة)** . تسجيلات جمعية الدعوة على القرآن والسنة. الشريط الرقم ٣.

المغراوي، محمد. **افتتاحية دار القرآن بالمحمدية**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٩٤.

ـــــ . **أهداف دور القرآن**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٣٢.

ـــــ . **الإيمان والواقع الاجتماعي**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٣٩.

ـــــ . **التعريف بالسلفية والرد على المنكرين لها**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٩٧.

ـــــ . **جلسة مع سلفيي مكناس**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٦٣.

ـــــ . **عقيدة الخميني كسابقيه**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ١٧.

ـــــ . **لقاء مع بعض سلفيي العيون**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٦٨.

ـــــ . **لقاء مع سلفيي أولاد تايمة**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٦٧.

ـــــ . **لقاء مع سلفيي أيت أورير**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ٨٦.

ـــــ . **ماهية السلفية**. تسجيلات جمعية الدعوة على القرآن والسنة. الشريط الرقم ١٠.

المقرئ، أبو ياسر. **سوء استعمال بعض الألفاظ الشرعية**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ١٤.

ـــــ . **موانع التوفيق**. تسجيلات جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة. الشريط الرقم ١.

الوثائق

بيان جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة بمراكش حول تفجيرات الدار البيضاء المنكرة، ١٧ أيار/ مايو ٢٠٠٣.

القانون الأساسي لجمعية الاعتصام لتحفيظ القرآن الكريم.

القانون الأساسي لجمعية الإمام أبي القاسم الشاطبي.

القانون الأساسي لجمعية الإمام مالك الثقافية والاجتماعية.

القانون الأساسي لجمعية الإمام مالك للدعوة والإرشاد

القانون الأساسي لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنة.

القانون الأساسي لجمعية الغمام نافع لتحفيظ القرآن.

القانون الأساسي لجمعية القاضي عياض لتحفيظ القرآن الكريم.

القانون الأساسي لجمعية أهل الحديث لتحفيظ القرآن.

القانون الأساسي لجمعية دار القرآن الكريم بإنزكان.

القانون الأساسي لجمعية دار القرآن الكريم بماسة.

القانون الأساسي لجمعية منار السبيل.

القانون الأساسي لنادي الفكر الإسلامي.

لقاءات سيدي شيكر العالمية للمنتسبين على التصوف، اللقاء الأول ١٠ ـ ١٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤. إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

الميثاق التأسيسي لحركة التوحيد والإصلاح.

ورقة تعريفية بجمعية الحافظ بن عبد البر للتعريف بالتراث الإسلامي.

الورقة المذهبية لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنة (هذه دعوتنا وعقيدتنا).

٢ ـ الأجنبية

Books

Abgrall, Jean Marie. *La Mécanique des sectes*. Paris: Payot, 2002.

Annuaire d'Afrique du Nord. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1979.

Anzieu, Didier. *Le Groupe et l'inconsient*. Paris: Dumond, 1975.

_______. *Le Travail psychanalytique dans les groupes*. Paris: Dumond, 1976.

Arborio, Anne-Marie et Pierre Fournier. *L'Enquête et ses méthodes:L'Observation directe.* 2ème éd. Paris: Nathan Université, 2005.

Benzine, Rachid. *Les Nouveaux penseurs de l'Islam.* Paris: Albin Michel, 2004. (L'Islam des lumières)

Bourdieu, Pierre. *Le Sens pratique.* Paris: Minuit, 1980.

Bourqia, R. [et al.]. *Les Jeunes et les valeurs religieuse.* Postf. par Mohamed Tozy. Casablanca: Eddif, 2000.

Le Bras, Gabriel, *Etudes de Sociologie religieuse.* Paris: Presses Universitaires de France, 1955. (Bibliothèque de sociologie contemporaine)

Tome 1: *Sociologie de la Pratique religieuse dans les campagnes française.*

Charnay, Jean-Paul. *Sociologie religieuse de l'Islam.* Paris: Sinbad, 1977.

Decastries, H. *Les Sept patrons de Marrakech.* Paris: Hesperis, 1924

Deconchy, Jean-Pierre. *L'Orthodoxie religieuse; essai de logique psycho-sociale.* Préf. de Robert Pagès et d'Emile Poulat. Paris: Mouton, 1980.

Dermenghem, Emile. *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin.* Paris: Gallimard, 1954.

Desroche, Henri. *Les Religion de contrebande.* Paris: Repéres, 1974.

Doutté, Edmind. *En Tribu.* Paris: Paul Geuthner Editeur, 1914.

Durkiem, Emile. *Les Formes* lmentaires de la vie religieuse. 5ème éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

Fillieule, Olivier et Cécile Pechu. *Lutter Ensemble les théorie de l'action collectives.* Paris: L'Harmattan, 1993.

Gurvitch, Georges. *La Vocation Actuelle de la Sociologie: Tome Premier, Vers la Sociologie différentielle.* 4ème éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1968. (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine)

Hervieu-Léger, Danièle et Jean-Paul Willaime. *Sociologies et religion: Approches classiques.* Paris: Presses Universitaires de France, 2001 (Sociologie d'aujourd'hui).

Hogue, Jean pierre [et al.]. *Groupe, pouvoir, et communication.* Québec: Press de l'université de Québec, 1989.

Keppel, Jilles. *La Revanche de Dieu: Juifs et musulmans à la reconquête du monde.* Pais: Seuil, 1991.

_____ et Tann Richard (dirs.). *Intellectuels et militants de l'islam contemporain.* Paris: Seuil, 1990. (Sociologie)

Laoust, Henri. *Le Califat dans la doctrine de Rchid rida.* Paris: Geuthner, 1983.

_____. *Les Jeunes face aux problèmes d'insertion Collectif.* Rabat: F.L.S.H, 1995.

_____. *La Profession de la foi d'Ibn Taymiyya.* Paris: Geuthner, 1986.

Luckman, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society.* New York: McMillan, 1967.

Mirad, Ali. *Le Réformisme musulman en Algérie, Essai d'histoire religieuse et sociale.* Paris: Mouton et Co., 1967.

Moscovici, Serge (dir.). *Psychologie sociale.* Avec la collaboration de J.-C. Abric [et al.]. 7ème éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1984. (PUF fundamental)

Neveu, Erik. *Sociologie des Mouvements sociaux.* 2ème éd. Paris: La Découverte, 2000.

Penicaud, Manoël. *Dans la Peau d'un autre: Pèlerinage insolite au Maroc avec les mages Regraga.* Paris: Presses de la Renaissance, 2007.

Rauzier, Marie-Pascale. *Moussems et Fêtes traditionnelles au Maroc.* Paris: ACR Edition,1997.

Reysoo, Fenneke. *Pélerinages au Maroc: Fête, politique et échange dans l'islam populaire.* Paris: Institut d'ethnologie, 1991.

Schlesser-Gamelin, Laetitia. *Le Langage des sectes: Déjouer les pièges.* Paris: Salvator, 1999.

Segeman, Marc. *Le Vrai visage des terroristes: Psychologie et Sociologie des acteurs du djihad.* Paris: Denoet Impacts, 2005.

Vernette, Jean. *Dictionnaire des Groupes religieux aujourd'hui.* 2ème éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. (Collection politique d'aujourd'hui)

______. *Les Sectes.* Paris: Presses Universitaires de France, 1990. (Que Sais je?)

Wach, Joachim. *Sociologie de la religion.* Trad. de l'anglais par Maurice Lefèvre. Paris: Payot, 1955. (Bibliothèque scientifique)

Weber, Max. *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme.* Traduction inédite et présentation de Isabelle Kalinowski. 3ème éd. Paris: Flammarion, 2002.

Wilson, Bryan. *The Contemporary Transformation of Religion.* London: Oxford University Press, 1976.

______. *Les Sectes religieuses,* Paris: Hachette, 1970.

Zeghal, Malika. *Gardiens de l'Islam: Les Oulémas d'el Azhar dans l'Egypte contemporain.* Paris: Presses de Sciences Politiques, 1996.

Periodicals

Berque, Jacques. «Quelque problémes de l'Islam maghrébin.» *Archives des sciences sociales des religions*: vol. 3, no. 3, 1957.

Champion, Françoise et Martine Cohen. «Les Sociologues et les problèmes des dites sects.» *Archives des sciences sociales des religions*: no. 96, octobre- décembre 1996.

Ducrot, Oswald. «Présupposés et sous éntendus.» *Langue française*: no. 4, 1969.

Glok, Charles Y. «Origine et Evolution des groupes religieux.» *Archives des sciences sociales des religions*: vol. 8, no. 16, 1963.

Isambert, François-André. «Analyse Des attitudes religieuses.» *Archives des sciences sociales des religions*: vol. 11, no. 11, 1961.

Laoust, Henri. «Le Réformisme orthodoxe de la salafia et les caractères généraux de son orientation actuelle.» *Revue d'études islamiques*: no. 6, 1932.

Lory, P. «Mode de transmission de la culture religieuse en Islam.» *Studia islamica*: no. 80, 1994.

Roy, Olivier. «Le Post islamisme.» *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*: no. 85-86, 1999.

Wilson, Bryan. «Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative.» *Archives des sciences sociales des religions*: no. 16, juillet-decembre 1963.

Thesis

Tozy, Mohammad. «Champ et Contre champ politico- religieux au Maroc.» (Thèse de doctorat d'Etat, Aix - Marseille, 1984).

Websites

< http:www.albainah.net >.

< http://www.altaefa.com/box/aljehad1/f.htm >.

< http://www.almorni.com >.

< http://www.alhilali.net >.

< http://www.asunnah.net >

< http://www.burjes.com/burjes_books.php >.

< http://www.cesenur.org >.

< http://www.habous.gov.ma >.

< http://www.inform.ac >.

< http://www.islamway.com/arabic/images/maktaba/books/sifatsalah/fihris.htm >.

< http://www.islamismscope.com >.

< http://www.maghrawi.net >.

< http://www.quranway.net/index.aspx?function = item&id = 1156 >.

< http://www.salafyoun.com >.

< http://www.sidishiker.com >.

< http://www.sgg.gov.ma/Page_Ar.aspx?id = 733 >.

< http://www.tawhed.ws >.

< http://www.yassin.net >.

فهـــــرس

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ر -